

ISSN-1416-7541

Vol. 22 Thn XVI Jul-Des 2016

TANZIMAT

Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Kemasyarakatan

Hadis-Hadis Yang Berkaitan Dengan Ilmu Sosial
Abdul Rahman

Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam Awal Di Indonesia
Nursalimah

Pendidikan Sebagai Human Investmen (Kajian Alquran
Tafsir Tematik)
M. Baihaqi

Komparasi Metodologis; Syarah Hadis Ulama Klasik Dan
Qira'ah Hadis Pemikir Kontemporer
M. Najmil Husna

Negara Dan Hukum
Budi Abdullah

Praktek Hukum Pada Abad Pertama Islam (Legal Practice
In The Fisrt Century Of Islam)
Ansari Yamamah

Relasi Gender Dalam Perspektif Hukum Islam
Nurhayati

Tas'ir (Penetapan Harga) Perspektif Yahya Bin Umar
Sarmiana Batubara, Ma.

Sejarah Perkembangan Pemikiran Dan Soaial Keagamaan
Di Mandailing Pada Abad XX
Prof. Dr. H. Abbas Pulungan

Perkembangan Ilmu Administrasi Publik
Risyad Fakar Lubis



KOPERTAIS WILAYAH IX SUMATERA UTARA

Kampus I UIN SU Jl. IAIN No. 1 Medan Telp. 061 4579816 Fax 061 4155376
Email: kopertaiswilixsu@yahoo.com

TANZIMAT

Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Kemasyarakatan

Hadis-Hadis Yang Berkaitan Dengan Ilmu Sosial
Abdul Rahman

Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam Awal Di Indonesia
Nursalimah

Pendidikan Sebagai Human Investmen (Kajian Alquran Tafsir Tematik)
M. Baihaqi

Komparasi Metodologis; Syarah Hadis Ulama Klasik Dan Qira'ah Hadis
Pemikir Kontemporer
M. Najmil Husna

Negara Dan Hukum
Budi Abdullah

Praktek Hukum Pada Abad Pertama Islam (Legal Practice In The Fisrt
Century Of Islam)
Ansari Yamamah

Relasi Gender Dalam Perspektif Hukum Islam
Nurhayati

Tas'ir (Penetapan Harga) Perspektif Yahya Bin Umar
Sarmiana Batubara, Ma.

Sejarah Perkembangan Pemikiran Dan Soaial Keagamaan Di Mandailing
Pada Abad XX
Prof. Dr. H. Abbas Pulungan

Perkembangan Ilmu Administrasi Publik
Risyad Fakar Lubis



KOPERTAIS WILAYAH IX SUMATERA UTARA

Kampus I UIN SU JL. IAIN No. 1 Medan Telp. 061 4579816 Fax 061 4155376
Email: kopertaiswilixsu@yahoo.com

ISSN-1416-7541

Vol. 22 Thn XVI Jul-Des 2016

TANZIMAT

Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Kemasyarakatan

Penanggung Jawab:

Prof. Dr. Saidurrahman, M.Ag

Redaktur:

Prof. Dr. H. Abbas Pulungan

Penyunting/editor:

Dr. Ansari, MA

Desain Grafis:

Samsul Anwar Siregar

Sekretariat:

Zafran Afif

Sutrisno

Sarni, SE

Risyad Fakar Lubis

Alamat Redaksi KOPERTAIS WIL IX SU:

Kampus I UIN SU Jl. IAIN No. 01 Medan

Telp 061-457816/Fax 061-4155376

Tanzimat menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 15 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggungjawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi penghargaan

PENGANTAR

Puji syukur dipersembahkan kehadiran Allah Swt. Yang senantiasa mencurahkan rahmat dan nikmatNya kepada kita yang jumlahnya tiada terkira. Shalawat serta salam dikirimkan kepada Baginda Rasulullah Muhammad Saw. yang luar biasa gigih memperjuangkan titah kebenaran di permukaan bumi untuk bisa diimplementasikan.

Alhamdulillah Tanzimat Kopertais edisi 22 Juli-Desember Tahun 2016 ini telah dapat terselesaikan dan akhirnya juga dapat diterbitkan. Semoga bisa menambah literatur bagi peminat dan memperkaya khazanah keilmuan bagi pembaca. Kiranya kehadiran jurnal kecil ini bermanfaat dalam rangka menyemarakkan kajian keilmuan, dalam nuansa situasi yang aman dan damai lewat bingkai Islam rahmatan lil' alamin.

Terbitnya jurnal ini tidak lepas dari bantuan berbagai pihak, baik moril maupun materil. Terima kasih yang sebesar-besarnya disampaikan kepada Bapak Rektor UIN Sumatera Utara, Bapak/Ibu Rektor, Dekan, dan Ketua Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Swasta (PTKIS) se Sumatera Utara atas bantuan dan perhatian yang diberikan, para dosen, dan penulis yang telah berpartisipasi langsung maupun tidak langsung, bahkan kepada semua pihak yang tidak bisa kami sebutkan satu persatu, semoga Allah Swt. memberikan imbalan yang berlipat ganda atas jasa baik mereka, dan tetap berkiprah dalam memberikan kontribusinya bagi Tanzimat yang kita cintai ini.

Kami sadar bahwa jurnal Tanzimat ini masih jauh dari kesempurnaan. Karenanya kami sangat mengharapkan saran dan kritikan membangun dari berbagai pihak demi penyempurnaan dalam edisi berikutnya. Semoga bermanfaat adanya bagi kita semua.

Terima kasih dan mohon maaf, billahittaufiq wal hidayah.

Medan, Desember 2016

Wassalam

Redaktur,

Dto

Prof. Dr. H. Abbas Pulungan

DAFTAR ISI

KATAPENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	v
HADIS-HADIS YANG BERKAITAN DENGAN ILMU SOSIAL Abdul Rahman.....	1-21
LEMBAGA-LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM AWAL DI INDONESIA Nursalima.....	23-36
PENDIDIKAN SEBAGAI HUMAN INVESTMEN (KAJIAN ALQURAN TAFSIR TEMATIK) M. Baihaqi.....	37-60
KOMPARASI METODOLOGIS; SYARAH HADIS ULAMA KLASIK DAN QIRA'AH HADIS PEMIKIR KONTEMPORE M. Najmil Husna.....	61-84
NEGARADAN HUKUM Budi Abdullah.....	85-104
PRAKTEK HUKUM PADA ABAD PERTAMA ISLAM (LEGAL PRACTICE IN THE FIRST CENTURY OF ISLAM) Ansari Yamamah.....	105-118
RELASI GENDER DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM Nurhayati.....	119-136
TAS'IR (PENETAPAN HARGA) PERSPEKTIF YAHYA BIN UMAR Sarmiana Batubara, MA.....	137-146
SEJARAH PERKEMBANGAN PEMIKIRAN DAN SOSIAL KEAGAMAAN DI MANDAILING PADA ABAD XX Prof. Dr. H. Abbas Pulungan.....	147-167
PERKEMBANGAN ILMU ADMINISTRASI PUBLIK Risyaad Fakar Lubis.....	169-181

HADIS-HADIS YANG BERKAITAN DENGAN ILMU SOSIAL

Oleh: Abdul Rahman

A. PENDAHULUAN

Sebelum memaparkan makalah ini penulis memberikan gambaran tentang pembahasan secara ringkas dari materi dan sistem pembahasan yang akan penulis paparkan sebagai berikut :

Pertama penulis mencoba memaparkan pengertian dari Ilmu sosial, dan cakupan-cakupannya yang meliputi ruang lingkup ilmu sosial tersebut.

Kedua, penulis mencoba untuk mencari hadis-hadis yang berisikan tentang cakupan permasalahan sosial dan menarik kesimpulan sementara dengan menggunakan pemahaman penulis yang berkaitan dengan ilmu-ilmu sosial, dan usaha penelusuran hadis tersebut dengan mencari kata kunci dari pembahasan.

Ketiga, pencarian kata kunci yang berkaitan dengan pembahasan permasalahan ilmu-ilmu sosial yang dicari dengan menggunakan program *Kutubu Tis'ah Digital*, begitu juga usaha dalam meneliti *matan* dan *sanad* hadisnya.

Keempat, penulis mencoba untuk membuat suatu penjelasan dari makna hadis dengan pemikiran dan kemampuan yang penulis miliki dari berbagai sumber bacaan, kemudian menarik kesimpulan dari hadis tersebut dan menggolongkannya dalam bentuk ilmu sosial.

Selanjutnya penulis akan mencoba memaparkan bagaimana sebenarnya keadaan dan ilmu-ilmu sosial dalam hadis-hadis yang telah diajarkan oleh Rasulullah saw, seperti di antaranya : penelusuran hadis-hadis yang mengajarkan tentang budaya, ekonomi, geografi, bahasa dan sejarah yang dikaji secara model deduktif.

B. PEMBAHASAN

Ilmu sosial (Inggris: *sosial science*) atau ilmu pengetahuan sosial (Inggris: *sosial studies*) adalah sekelompok disiplin akademis yang mempelajari aspek-aspek yang berhubungan dengan manusia dan lingkungan sosialnya. Istilah ini juga termasuk menggambarkan penelitian dengan cakupan yang luas dalam berbagai lapangan meliputi perilaku dan interaksi manusia di masa kini dan masa lalu. Berbeda dengan ilmu sosial secara umum, IPS (Ilmu Pengetahuan Sosial) tidak memusatkan diri pada satu topik secara mendalam melainkan memberikan tinjauan yang luas terhadap masyarakat.

Karena sifatnya yang berupa penyederhanaan dari ilmu-ilmu sosial, di Indonesia IPS dijadikan sebagai mata pelajaran untuk siswa sekolah dasar (SD), dan sekolah menengah tingkat pertama (SMP/SLTP). Sedangkan untuk tingkat di atasnya, mulai dari sekolah menengah tingkat atas (SMA) dan perguruan tinggi, ilmu sosial dipelajari berdasarkan cabang-cabang dalam ilmu tersebut khususnya jurusan atau fakultas yang memfokuskan diri dalam mempelajari hal tersebut.

Dalam hal ini, penulis akan mencoba mencari dan memaparkan beberapa hadis yang kemudian akan di tarik kesimpulan yang menjelaskan dan berhubungan dengan nilai-nilai sosial. Tidaklah berarti bahwa hadis ini akan menjadi justifikasi dari pernyataan manusia yang menciptakan ilmu sosial itu, sebab Islam sejak awal sudah menjelaskan adanya bentuk-bentuk sosial yang akhirnya menjadi sebuah konsep ilmu pengetahuan yang lebih dikenal dengan cabang-cabang ilmu sosial.

Pembahasan disini dengan mengkaji hadis-hadis yang berkaitan dengan ilmu sosial ini banyak dicontohkan oleh nabi Muhammad saw, dengan mencari kata kunci yang berkaitan dengan sosial. Kemudian hadis-hadis tersebut dikaji dengan melakukan *Takhrij* (yaitu; menunjukkan atau mengemukakan letak asal hadis pada sumber-sumbernya yang asli yang di dalamnya dikemukakan hadis itu secara lengkap dengan *sanad*nya masing-masing, kemudian manakala diperlukan, dijelaskan kualitas hadis yang bersangkutan).¹

Penjelasan dari sisi kritik terhadap *sanad* perlu dilakukan, sebab hal itu yang meyakini kita bahwa permasalahan atau inti (*matan*) hadis tersebut adalah benar datangnya dari Rasulullah saw. Dan agar kita terhidar dari perkara *bid'ah* (mengada-ngada dalam suatu masalah agama) yang menimbulkan

¹ Nawir Yuslem, *Uhumul Hadis* (Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2001) h.394

kesesatan. Kritik tersebut dilakukan kepada setiap rawinya, dengan melihat kualitasnya, sehingga hadis yang diriwayatkan oleh orang yang tak diketahui asal usulnya dikatakan sebagai hadis *dho'if*. Ibn al-Madini berkata : “aku menyebutkan sebuah hadis kepada Yahya al-Qaththan yang diterima dari Marwan al-Fazari, dari Ismail bin Abi Khalid, maka ia menyatakan hadis tersebut Hasan, lalu aku berkata: “bukankah engkau telah melarang untuk tidak menulis hadis darinya?”. Lalu Yahya berkata: bukan begitu, hal itu bukan ditujukan kepada Marwan, jika engkau meriwayatkan hadis dari seorang yang tsiqah, maka tentu hadis itu tsiqah, jika engkau meriwayatkan hadis dari orang yang tak kau kenal/ketahui maka tinggalkan.”²

1. Hadis oleh Abu Daud (3512) dalam *Sunan Abi Daud* (bab *al-Libas*).

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتٍ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي مُنَيْبٍ الْجُرَشِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ³

Artinya : “Telah berbicara kepada kami ‘Utsman bin Syaibah, telah berbicara kepada kami Abu an-Nadhar, telah berbicara kepada kami ‘Abdurrahman bin Tsabit, telah berbicara kepada kami Hassan bin ‘Athiyyah dari Abi Munib al-Jurasyiy dari Ibn ‘Umar berkata; berkata Rasulullah saw: “Barang siapa yang menyerupai suatu kaum maka ia golongan mereka”.”

a) Kritik sanad pada hadis yang diriwayatkan Abu Daud disimpulkan dari beberapa pendapat ulama hadis sebagai berikut :⁴

- حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ , dinilai oleh ulama : “*Tsiqatun Hafizh*”
- أَبُو النَّضْرِ , “*Tsiqatun Tsabit*”.
- عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتٍ , “*Shaduq*”
- حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ , “*Tsiqah*”
- أَبِي مُنَيْبٍ الْجُرَشِيِّ , “*Tsiqah*”
- ابْنِ عُمَرَ , “*al-’adalah wa tsiqah*”

² Ibrahim bin Abdullah al-Lahim, *Al-Jarhu wa at-Ta’dil*, (Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, Cet 1, 2003) h. 308.

³ Kutubu Tis’ah Digital

⁴ Ibid

b) Kritik Matan:

Berdasarkan penilaian *sanad* hadis tersebut oleh para ulama, dan *takhrij* hadits maka diketahui bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud adalah “*hadits shahih*”.

c) Penjelasan Hadis:

Kata kunci dalam pembahasan selanjutnya dapat dilihat dari kandungan makna dalam sebuah kalimat : وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ (siapa yang menyerupai suatu kaum, maka mereka adalah golonganannya).

Hadis ini menerangkan secara umum bahwa tidak dibenarkan bagi kita untuk menggunakan budaya orang lain. Akan tetapi yang dimaksudkan adalah budaya yang bertentangan dengan Islam. Islam tidak menolak suatu budaya jika tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Dan menurut para ulama hadis bahwa larangan tersebut adalah mengikuti budaya orang-orang musyrik, Yahudi, dan Nasrani. Maka dari itu wajiblah bagi kita para pendidik untuk menjaga agar jangan sampai budaya-budaya asing yang menyimpang dari ajaran Islam diadopsi oleh anak cucu dan generasi kaum muslimin. Sebab budaya yang ditiru dan diperlakukan dalam kehidupan akan memberikan dampak kepada sifat atau akhlak seseorang. Manusia adalah makhluk sosial, dengan demikian ia tak bisa lepas dari kehidupan masyarakat sekitarnya, kehidupan yang berlaku disekitarnya dapat mempengaruhi pola kehidupannya.

Kebudayaan adalah keseluruhan pemikiran dan benda yang dibuat atau diciptakan oleh manusia dalam perkembangan sejarahnya,⁵ sudah tentu tidak memiliki nilai kebenaran yang mutlak. Dengan datangnya Islam sebagai agama terakhir yang menjadi pembimbing pada arah yang benar, sebab sumbernya dari Allah swt yang memiliki sifat Maha Mengetahui.

Ilmu pengetahuan sosial yang berkaitan dengan budaya ini dikenal dengan Antropologi (budaya manusia).

d) Takhrij Hadis :

Hadis di atas bukan hanya diriwayatkan oleh Abu Daud, akan tetapi juga ada melalui jalur *sanad* yang lain seperti pada Hadis Ahmad (4868, 4869, 5409) dalam Musnad Ahmad (kitab *al-Muktsirin min ash-Shahabah*)⁶

⁵ Soerjanto Poespowardojo, *Pembangunan nasional dalam perspektif budaya* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia 1993), h. 82

⁶ Kutubu Tis'ah Digital

(4868) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ يَغْنِي الْوَاسِطِيُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ ثَوْبَانَ عَنْ حَسَّانَ بْنِ عَطِيَّةٍ عَنْ أَبِي مُنَيْبٍ الْجُرَشِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي وَجُعِلَ الذِّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ

(4869) حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتٍ ابْنُ ثَوْبَانَ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةٍ عَنْ أَبِي مُنَيْبٍ الْجُرَشِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي وَجُعِلَ الذِّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ

(5409) حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتٍ ابْنُ ثَوْبَانَ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةٍ عَنْ أَبِي مُنَيْبٍ الْجُرَشِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي وَجُعِلَ الذِّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ

2. Hadis riwayat Bukhari (hadis nomor 1308) dalam kitab *Shohih Bukhari* (bab *az-Zakat*).

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ الضَّحَّاكُ بْنُ مَخْلَدٍ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِي عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ ادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ⁷

Artinya : “Telah berbicara kepada kami Abu ‘Ashim adh-Dhahak bin Makhlad dari Zakariya bin Ishak dari Yahya bin ‘Abdillah bin Shaifi dari Abi Ma’bad dari Ibn ‘Abbas meridhoi Allah keduanya, bahwasanya Nabi saw

⁷ Ibid.

mengutus Mu'azd ke Yaman dan berkata : “serulah mereka kepada syahadah bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwasanya Aku (Muhammad) Rasulullah, jika mereka taat maka beritahu mereka bahwa Allah telah mewajibkan mereka sholat lima waktu sehari semalam, jika mereka sudah taat itu, beritahu mereka bahwa Allah mewajibkan mereka untuk bersedekah (zakat) pada harta mereka, di ambil dari harta orang-orang kaya mereka dan didistribusikan kepada orang-orang miskin mereka”.

a) Kritik Sanad :

Menurut para ulama hadis didapat kesimpulan pada *sanad* hadis sebagai berikut :⁸

أَبُو عَاصِمٍ الصَّخَاكِيُّ بْنُ مَخْلَدٍ, “*Tsiqah Tsabit*”.

زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَاقَ, “*Tsiqah*”.

يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْغِي, “*Tsiqah*”.

أَبِي مَعْبُدٍ, “*Tsiqah*”.

ابْنُ عَبَّاسٍ, “*Al-‘Adalah wa tsiqah*”

b) Kritik Matan :

Berdasarkan penelitian ulama hadis dari kritik *Sanad* dan *takhrij* hadis dari jalur *sanad* yang berbeda, maka disimpulkan bahwa *matan* hadis tersebut “*hadis shahih*” yang bersambung *sanadnya*.

c) Penjelasan Hadis :

Kata kunci yang digunakan dalam hadis ini adalah terdapat pada kalimat :

أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تَتَّخِذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ⁹

Kata “*iftaradha*” (telah mewajibkan) menunjukkan bahwa hal itu menjadi kewajiban bagi setiap kaum muslimin untuk melakukannya. Dan perintah yang harus dilakukan itu terdapat pada kata “*shadaqah*”, *shadaqah* ini di maksudkan adalah zakat. Sebagaimana yang kita ketahui, bahwa zakat memiliki ketentuan (*nisab*, *haul*, dan termasuk orang-orang yang mendapatnya). Pemaknaan “*shadaqah*” menjadi zakat dengan adanya kaitan kata “*iftaradha*”, bahwa “*shadaqah*” pada asalnya bukan merupakan hukum wajib, tapi *sunnah*. Dengan mengikat kata “*shadaqah*” menjadi wajib berarti mengandung pengertian “*zakat*”.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

Perintah zakat yang didistribusikan kepada fakir miskin mengajari manusia agar peduli dengan para fakir miskin yang memiliki ekonomi lemah. Betapa Islam telah mengatur seluruhnya kehidupan ini khususnya pada bidang ekonomi.

Sungguh Islam telah menjaga permasalahan kemiskinan, menegakkan sebuah keadilan dan permasalahan sosial masyarakat, sesuai yang ditetapkan Allah swt dalam al-Quran dan sunnah Rasul saw. Pada ribuan tahun silam di Mesir Qadimah (nama sebuah kota di Mesir), orang-orang hidup dengan pengamalan agamanya yang kuat khususnya dalam bidang ekonomi. Sebagaimana yang tampak dalam ucapan mereka: “aku telah memberikan sepotong roti kepada orang yang lapar, aku telah memberikan pakaian kepada orang yang tak memiliki sehelai benang, aku adalah ayah dari setiap anak yatim, dan aku adalah suami dari wanita yang janda dan miskin.”¹⁰

Zakat merupakan jalan dalam pengembangan dan pertumbuhan harta. Walaupun tampak berkurang pada lahirnya akan tetapi secara hakikatnya harta akan bertambah, hal ini sesuai dengan firman Allah swt dalam surat ar-Rum ayat 38 :

فَتَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ
وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya : “Maka berikanlah kepada kerabat yang terdekat akan haknya, demikian (pula) kepada fakir miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan.”¹¹

¹⁰ Yusuf Qardhawi, *Fiqhu az-Zakat*, (Bairut: Muassah ar-Risalah, cet 21, Juz 1, 1994,) h. 45-48

¹¹ yang berhak menerima zakat ialah: 1. orang fakir: orang yang amat sengsara hidupnya, tidak mempunyai harta dan tenaga untuk memenuhi penghidupannya. 2. orang miskin: orang yang tidak cukup penghidupannya dan dalam keadaan kekurangan. 3. Pengurus zakat: orang yang diberi tugas untuk mengumpulkan dan membagikan zakat. 4. Muallaf: orang kafir yang ada harapan masuk Islam dan orang yang baru masuk Islam yang imannya masih lemah. 5. memerdekakan budak: mencakup juga untuk melepaskan muslim yang ditawan oleh orang-orang kafir. 6. orang berhutang: orang yang berhutang Karena untuk kepentingan yang bukan maksiat dan tidak sanggup membayarnya. adapun orang yang berhutang untuk memelihara persatuan umat Islam dibayar hutangnya itu dengan zakat, walaupun ia mampu membayarnya. 7. pada jalan Allah (sabilillah): yaitu untuk keperluan pertahanan Islam dan kaum muslimin. di antara mufasirin ada yang berpendapat bahwa fisabilillah itu mencakup juga kepentingan-kepentingan umum seperti mendirikan sekolah, rumah sakit dan lain-lain. 8. orang yang sedang dalam perjalanan yang bukan maksiat mengalami kesengsaraan dalam perjalanannya.

Itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang mencari keridhaan Allah; dan mereka Itulah orang-orang beruntung."¹²

Ayat di atas menjelaskan bahwa orang yang menunaikan zakat dikatakan sebagai orang yang beruntung. Sebaliknya bahwa orang yang tidak mengeluarkan zakat adalah orang yang merugi. Bagaimana hal ini bisa dikatakan beruntung (orang yang berzakat harta berkurang tapi dikatakan bertambah/ "*an-Namwu*"). Sebagai contoh : seorang pengusaha pakaian, yang mengeluarkan zakatnya dan membagikannya kepada fakir miskin, begitu fakir miskin mendapat rezeki tersebut, ia tentu akan membelanjakan sebagian rezekinya untuk dirinya dan keluarganya, di antaranya seperti membeli pakaian untuk anak-anaknya, maka ia pun akan pergi ke sebuah pasar dan belanja pada pedagang eceran baju. Begitu pedagang eceran baju di pasar tersebut kehabisan baju dagangannya, sudah tentu ia akan belanja kembali untuk membeli model-model yang baru, dan ia berbelanja ke grosir pakaian, dan akhirnya kembali lagi kepada seorang grosir / pengusaha pakaian tadi. Begitulah perputaran terjadi. Bayangkan bilamana banyak para pengusaha mengeluarkan zakatnya betapa banyak pula fakir miskin yang akan mampu untuk berbelanja? Hal ini bukannya hanya mendapat pahala melainkan juga bertambahnya harta. Sebuah pernyataan yang belum terbantahkan bahwa " belum pernah terjadi orang jatuh bangkrut akibat mengeluarkan zakatnya ". Hal ini sejalan dengan hadis Nabi saw, dalam kitab musnad Ahmad, hadis nomor 7709 :¹³

قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ عَمْرٍو قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ مَلَكًا يَبَاقُ مِنْ أَبْوَابِ السَّمَاءِ يَقُولُ مَنْ يُقْرَضُ الْيَوْمَ يُجْزَى عَدَا وَمَلَكًا يَبَاقُ آخِرُ يَقُولُ اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا وَجَلًّا لِمُمْسِكٍ تَلْفًا

Artinya : "Telah bercerita kepada kami Bahz dan 'Affan berkata keduanya; telah bercerita kepada kami Hammad bin Salamah dari Ishaq bin Abdillah dari Abdurrahman bin Abi 'Amrah dari Abu Hurairah, bahwasanya Rasulullah saw berkata; "sesungguhnya Malaikat pada sebuah pintu dari pintu-pintu langit berkata pada hari pembalasan kelak : "Ya Allah berikanlah

¹² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*. (Surabaya : Mekar Surabaya, 2002), h. 575

¹³ Kutubu Tis'ah Digital

kepada orang yang berinfak suatu balasan kenikmatan, dan segerakanlah bagi orang yang menahan hartanya suatu kehancuran.”

Sungguh zakat ini merupakan suatu solusi dalam mengatasi hubungan sosial masyarakat pada perekonomian mereka. Dan dalam bentuk cabang ilmu-ilmu sosial juga ada bagian Ekonomi, yang mempelajari produksi dan pembagian kekayaan dalam masyarakat.

d) Takhrij Hadis :

Dari jalur *sanad* yang lain, maka didapat *matan* hadis yang senada dengan pembahasan hadis di atas (tentang zakat), di antaranya :¹⁴

• Dalam kitab *Shahih Muslim*, bab *Al-Iman*, hadis nomor 27 dan 28.

27 حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ جَمِيعًا عَنْ وَكِيعٍ قَالَ أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ إِسْحَاقَ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ أَبُو بَكْرٍ رُبَّمَا قَالَ وَكِيعٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ مُعَاذًا قَالَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَأَنْتَ دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ السَّرِيِّ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَاقَ ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا بِمِثْلِ حَدِيثِ وَكِيعٍ

28 حَدَّثَنَا أُمَيَّةُ بْنُ بَسْطَامٍ الْعُشَيْيُّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا رَوْحٌ وَهُوَ ابْنُ الْقَاسِمِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ

¹⁴ Ibid.

خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ فَإِذَا فَعَلُوا فَأْخَبَرَهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً تَأْخُذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتَرُدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ

• Kitab Sunan Turmizdi, bab Az-Zakat 'an Rasulillah, hadis nomor 567

567 حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَقَ الْمَكِّيُّ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ لَهُ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تَأْخُذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ وَتَرُدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ وَفِي الْبَابِ عَنْ الصُّنَابِيِّ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَأَبُو مَعْبُدٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ اسْمُهُ نَافِذٌ

• Kitab Sunan An-Nasa'i, bab Az-Zakat, hadis nomor 2392

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمَّارٍ الْمُؤَصِّلِيُّ عَنْ الْمُعَاذِيِّ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ إِسْحَقَ الْمَكِّيِّ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمُعَاذٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ بِذَلِكَ فَأْخَبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ يَفْعَلُوكَ بِذَلِكَ فَأْخَبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تَأْخُذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتَرُدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ بِذَلِكَ فَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ

• Kitab Sunan Abu Daud, bab Az-Zakat, hadis nomor 1351

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَقَ الْمَكِّيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ

فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُوْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ لِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ

• Kitab *Sunan Ibn Majah*, bab *Az-Zakat*, hadis nomor 1773

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ بْنُ الْجَرَّاحِ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَاقَ الْمَكِّيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُوْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ

• Kitab *Musnad Ahmad*, bab *Wa min Musnad Bani Hasyim*, hadis nomor 1967

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَاقَ الْمَكِّيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُوْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِهِمْ وَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ لِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حِجَابٌ

• Dan dalam kitab *Sunan Ad-Darimi*, bab *Az-Zakat*, hadis nomor 1563

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ أَطَاعُوا لَكَ فِي ذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا

لَكَ فِي ذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُوْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى
فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ فِي ذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَإِيَّاكَ وَدَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ
لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ حِجَابٌ

Dalam hal produksi Rasulullah saw menjelaskan bahwa yang harus dilakukan bagi kaum muslimin adalah dengan sumber yang halal, tidak dibenarkan memproduksi produk dari yang haram, hal ini sebagaimana terdapat dalam kitab *Shahih Muslim*, bab *Zakat*, hadis nomor 1686

و حَدَّثَنِي أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا فَضِيلُ بْنُ مَرْزُوقٍ حَدَّثَنِي
عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّهَا
النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ فَقَالَ يَا
أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ وَقَالَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ يَا
رَبِّ يَا رَبِّ وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ

Artinya : “Dan telah bercerita kepada kami Abu Kuraib Muhammad bin al-‘Ala’, telah bercerita kepada kami Abu Usamah, telah bercerita kepada kami Fudhail bin Marzuq, bercertita kepada saya ‘Adi bin Tsabit dari Abu Hazim dari Abu Hurairah berkata; telah berkata Rasulullah saw ; “Wahai manusia! Sesungguhnya Allah itu baik, tidak menerima kecuali yang baik, dan sesungguhnya Allah telah memerintahkan orang-orang mukmin sebagaimana telah memerintahkan kepada para Rasul,” Allah berkata; “Wahai para Rasul, makanlah segala yang baik, lakukanlah amal sholeh, sesungguhnya Aku mengetahui apa yang kamu kerjakan,” dan Allah berkata; “Wahai orang-orang yang beriman, makanlah yang baik dari rezeki yang Aku berikan,” kemudian Rasul berkata tentang seorang pemuda yang telah melakukan perjalanan yang jauh, mengangkat tangannya kelangit sambil berdoa; “Ya Tuhanku..” sedangkan makannya yang haram, minumannya haram, pakaiannya dari yang haram dan member makan yang haram, bagaimana mungkin doanya akan diterima?”

Penilaian Sanad dan Matan Hadis di atas (Muslim : 1686) :

Para ulama hadis menilai bahwa *sanad* yang terdapat pada hadis di atas adalah : *Tsiqah* dan *shaduq*, dengan demikian hadis tersebut adalah hadis

shahih yang bersumber dari Nabi saw.

Dengan tegas hadis di atas melarang kita untuk memproduksi sesuatu dari yang haram. Dan Allah swt tidak akan menerima doa manusia yang memproduksi dan mengonsumsi yang haram. Hal ini juga dinyatakan Allah swt dalam surah al-Baqarah ayat 168 :

يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ

عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Artinya : “Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; Karena Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu.”¹⁵

Berbeda dengan konsep ilmu ekonomi umum dalam teori ekonomi tentang fungsi produksi dikatakan; fungsi produksi menghubungkan input dengan output. Menentukan tingkat output maksimum yang bisa diproduksi dengan sejumlah input tertentu, atau sebaliknya, jumlah input minimum yang diperlukan untuk memproduksi suatu tingkat output tertentu.¹⁶ Dalam padangan umum ini jelas bahwa produksi tidak memandang kepada halal atau haram, yang penting adalah selama output lebih besar dari input maka layak untuk dilakukan.

3. Hadis oleh Bukhari (nomor 130) dalam *Shohih Bukhari* (kitab al-Ilmu) :

حَدَّثَنِي قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا قَامَ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ تَأْمُرُنَا أَنْ نِهْلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يِهْلُ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ وَيِهْلُ أَهْلُ الشَّامِ مِنْ الْجُحْفَةِ وَيِهْلُ أَهْلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَيَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَيِهْلُ أَهْلُ الْيَمَنِ مِنْ يَلَمْلَمَ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ لَمْ أَفْقَهُ هَذِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ¹⁷

Artinya : “Telah berbicara kepadaku Qutaibah bin Sa'id berkata ia; telah berbicara kepada kami Al-Laits bin Sa'd berkata ia; telah berbicara

¹⁵ Departemen Agama RI, Op.Cit., h. 32

¹⁶ Lincoln Arsyad, *Ekonomi Manajerial* (Yogyakarta: BPFE-Yogyakarta, 2000) h. 205

¹⁷ Kutubu Tis'ah Digital

kepada kami Nafi' dari Abdullah bin Umar, bahwa seorang laki-laki berdiri di Masjid dan berkata; "Ya Rasulullah, dari mana kami engkau perintahkan untuk berihram? Maka Nabi berkata; "Ihramnya penduduk Madinah dari Dzil Hulaifah, ihramnya penduduk Syam dari Juhfah, ihramnya penduduk Najad dari Qarnin." Ibn Umar berkata "mereka menduga bahwa bahwa Rasul saw mengatakan ihramnya penduduk Madinah dari Yalamlam, sedangkan saya tidak mengetahui hal itu dari Rasulullah."

a) Kritik Sanad :

Berdasarkan penelitian ulama hadis terhadap *sanad* hadis di atas bahwa :¹⁸

- قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ , "Tsiqah Tsabit".
- اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ , "Tsiqah Tsabit"
- نَافِعٌ , "Tsiqah Tsabit"
- عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ "Al- 'Adalah wa tsiqah"

b) Kritik Matan :

Disimpulkan bahwa; hadis tersebut adalah hadis shahih, perawi hadis seluruhnya dapat dipercaya, maka *matan* hadis tersebut bersumber dari Nabi saw.

c) Penjelasan Hadis :

Hadis di atas menjelaskan tentang letak atau tempat-tempat untuk melakukan miqat bagi yang ingin melakukan haji atau umrah. Kata kunci yang penulis ambil adalah dari kata penunjukkan tempat tersebut, yaitu : seorang laki-laki berdiri di Masjid dan berkata; "Ya Rasulullah, dari mana kami engkau perintahkan untuk berihram? Dan Nabi menjawabnya dengan menjelaskan tempat masing-masing pengunjung :

"penduduk Madinah dari Dzil Hulaifah, penduduk Syam dari Juhfah, penduduk Najad dari Qarnin."

Dalam hal ini penulis mengidentikkan bahwa hadis tersebut mengajari tentang pengenalan suatu daerah yang disebut dengan geografis. Dengan demikian kita harus mempelajari dan mengetahui tentang ilmu geografi tersebut. Boleh jadi bagi yang melakukan haji atau umrah dengan melalui daratan akan tampak dengan jelas batasan-batasan daerah tertentu dengan melihat adanya tanda-tanda letak perbatasan wilayah. Tapi bagaimana jika kita menggunakan transportasi udara? Tentu batas-batas tersebut tidak

¹⁸ Ibid.

kelihatan dengan melihat tanda-tanda yang terpancang, akan tetapi kita dapat mengetahuinya dengan ilmu geografi, dimana letak daerah tersebut secara lintang dan bujurnya. Sama halnya seperti jamaah haji kita yang menggunakan jasa transportasi udara, yang ingin mengambil miqatnya di Yalamlam, sedangkan pesawat tidak mendarat di tempat itu. Tentu dapat diketahui dengan menggunakan kompas dan mengetahui terlebih dahulu letak lintang dan bujur daerah tersebut. Dan ilmu geografi adalah merupakan salah satu dari cabang ilmu sosial.

Selain hadis, ayat al-Quran juga ada mengajarkan kita secara tidak langsung akan pentingnya mempelajari dan mengetahui ilmu geografi tersebut, sebagaimana firman Allah swt dalam surah al-Baqarah ayat 150 :

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا
وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۚ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا
تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي ۚ وَلَا تَمْنَعِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾

Artinya : “Dan dari mana saja kamu (keluar), Maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram. dan dimana saja kamu (sekalian) berada, Maka palingkanlah wajahmu ke arahnya, agar tidak ada hujjah bagi manusia atas kamu, kecuali orang-orang yang zalim diantara mereka. Maka janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku (saja). dan agar Ku-sempurnakan nikmat-Ku atasmu, dan supaya kamu mendapat petunjuk.”¹⁹

Kalimat “palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram” menunjukkan arah dari sebuah tempat yaitu Baitullah. Bagi setiap kaum muslimin yang hendak melaksanakan sholat wajib menghadap Ka’bah, dengan demikian arah kiblat tersebut baru dapat kita ketahui setelah kita mengetahui letak dan posisi Ka’bah berada, sehingga dapat diukur dengan tepat. Walaupun pada masa dahulunya acuan orang-orang lama hanya dengan melihat kepada arah matahari terbenam, akan tetapi itupun harus mengetahui tempat kita berada atau berpijak agar mengetahui arah kiblat tersebut. Bisa saja bagi orang Indonesia arahnya ke Barat, tetapi belum tentu bagi daerah lain, bisa jadi arah ke Selatan sesuai posisi dia berada dan arah tujuannya.

¹⁹ Departemen Agama RI, Op.Cit., h. 28

d) Takhrij Hadis :

Melalui jalur *sanad* yang lain didapati juga hadis yang senada dengan hadis di atas, di antaranya :²⁰

- Dalam kitab *Sunan Turmidzi*, bab *al-Haj 'an Rasulillah*, hadis nomor 761
- Kitab *Sunan An-Nasa'I*, bab *Manasik al-Haj*, hadis nomor 2603, 2604 dan 2607
- Kitab *Sunan Abu Daud*, bab *al-Manasik*, hadis nomor 1476
- Kitab *Sunan Ibn Majah*, bab *al-Manasik*, hadis nomor 2905
- Kitab *Musnad Ahmad*, bab *Musnad al-Muktsirin min ash-Shahabah*, hadis nomor 4223, 4227, 4356, 4815, 4826, 4843, 4865, 4925, 5071, 5235, 5273, 5589, 5866, 5916, 5975, 6101.
- Kitab *Muwaththa' Malik*, bab *al-Haj*, hadis nomor 640, 641
- Kitab *Sunan ad-Darimi*, bab *al-Manasik*, hadis nomor 1733.

4. H.R. Imam Ahmad, kitab *Musnad Ahmad*, bab *al-Anshar* nomor hadis 20441

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ عُمَرَ بْنِ ذَرٍّ قَالَ قَالَ مُجَاهِدٌ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا بِلُغَةِ قَوْمِهِ²¹

Artinya : “Telah bercerita kepada kami Waki’ dari ‘Umar bin Dzar berkata; telah berkata Mujahid dari Abi Dzar berkata ia; telah berkata Rasulullah saw : “Allah tidak mengutus seorang Nabi kecuali dengan bahasa kaumnya.”

a) Kritik Sanad :

وَكِيعٌ , “Tsiqah Hafiz”

عُمَرَ بْنِ ذَرٍّ , “Tsiqah”

مُجَاهِدٌ , “Tsiqah”

أَبِي ذَرٍّ “Al- ‘Adalah wa tsiqah ”

b) Kritik Matan :

Berdasarkan penilaian *sanad* hadis yang menyimpulkan bahwa para rawinya adalah dapat dipercaya, maka hadis shahih.

²⁰ Kutubu Tis'ah Digital

²¹ Ibid.

c) Penjelasan Hadis :

Kata kunci yang dapat di ambil dalam hadis ini adalah “بَلُغَةَ قَوْمِهِ” (dengan bahasa kaumnya). Menurut hemat penulis bahwa mempelajari bahasa amat penting, karena bahasa merupakan komunikasi yang digunakan oleh manusia dalam berinteraksi. Bagaimana mungkin hubungan dapat dicapai antar sesama manusia tanpa memahami bahasa yang dipahami oleh masing-masing pihak walaupun itu hanya bahasa isyarat.

Dalam makalah yang terdahulu telah dibahas tentang bahasa ini seperti anjuran Nabi untuk mempelajari bahasa Suryani.

Allah swt memberikan sebuah pelajaran kepada kita agar untuk merenung dan mimikirkan fungsi dari sebuah bahasa, yaitu dengan konteks bahwa al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab, agar kamu dapat berfikir. Sebagaimana firman Allah swt dalam surah az-Zukhruf (43) ayat 3 :

نَا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾

Artinya : “Sesungguhnya kami menjadikan Al Quran dalam bahasa Arab supaya kamu memahami(nya).”²²

Tentu kita bertanya-tanya, mengapa al-Quran itu dijadikan Allah swt dalam bahasa Arab? Jawabnya; karena Nabinya adalah orang Arab. Selanjutnya; mengapa harus bangsa Arab sehingga al-Quran berbahasa Arab, mengapa bukan bahasa lain? Jawaban ini banyak dikaji dan diskusikan tentang I’jaaz Qur’an oleh para ulama tafsir kita, yang tak mungkin penulis bahas dalam makalah ini. Hanya saja dalam makalah ini perlu kita ketahui bahwa anjuran untuk mempelajari bahasa diperintahkan oleh Islam.

Salah satu manfaat atau kegunaan dalam mempelajari bahasa diungkapkan oleh Ali bin Abi Thalib :

مَنْ عَلِمَ لُغَةَ قَوْمٍ سَلِمَ مِنْهُمْ

“barang siapa yang mengetahui bahasa suatu kaum maka ia akan selamat dari mereka.”

Pernyataan ini dapat dipahami, bahwa salah satu dari manfaat mengetahui bahasa adalah kita dapat terlindung dari hal-hal yang tidak kita inginkan yang mengarah kepada bentuk acaman atau keburukan kepada diri kita, bilamana ada sekelompok orang yang ingin mencelakakan kita.

²² Departemen Agama RI, Op.Cit., h. 702

Dari sisi pendidikan, sudah tentu manfaat mengetahui bahasa amat besar sekali, kita dapat memperoleh ilmu dari berbagai sumber buku-buku yang ditulis dan dikarang oleh para ulama-ulama Islam di muka bumi ini. Sehingga sekarang cabang-cabang ilmu bahasa dalam ilmu sosial ini pun kian berkembang, seperti adanya sastra Arab, sastra Inggris, sastra Jepang, dan lain sebagainya yang dikenal dengan sebutan Linguistik, yang mempelajari aspek kognitif dan sosial dari bahasa. Bahkan Sayyed Hossein Nasr dalam bukunya *Philosophy, Literature and Fine Arts* menyatakan; *there is no place today or in the foreseeable future for linguistic isolationism*” (tidak ada tempat di muka bumi ini bagi yang tidak menguasai bahasa).²³

d) Takhrij Hadis :

Menurut para ulama hadis dinyatakan bahwa hadis tersebut hanya diriwayatkan melalui Imam Ahmad bin Hanbal.

5. Hadis Kitab Musnad Ahmad, bab Musnad al-Muktsirin, hadis nomor 7990.

حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي زِيَادُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْمُهَاجِرِ بْنِ قُنْفُذٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَتَّبِعُنَّ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شِبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ وَبَاعًا فَبَاعًا حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ قَالُوا وَمَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَهْلُ الْكِتَابِ قَالَ فَمَنْ²⁴

Artinya : “Telah bercerita kepada kami Hajjaj, telah mengkhabarkan kepada saya Ibn Juraij, telah mengkhabarkan kepada saya Ziyad bin Sa’ad dari Muhammad bin Zaid bin al-Muhajir bin Qunfudz dari Sa’id bin Abi Sa’id al-Maqburi dari Abi Hurairah dari Nabi saw berkata; “demi jiwaku yang berada dalam genggamannya, kamu akan mengikuti jalan orang-orang sebelum kamu sehasta demi sehasta, inci demi inci sampai seandainya pun jika mereka masuk kedalam lubang biawak kamupun akan mengikuti mereka. Sahabat bertanya ; “siapa mereka itu ya Rasulullah?” Rasul menjawab; siapa lagi jika bukan ahli kitab.”

a) Kritik Sanad :

Dari pendapat para ulama hadis, maka didapat kritik *sanad* hadis di atas sebagai berikut :

²³ Sayyed Hossein Nasr, *Philosophy Literature and Fine Arts* (Jeddah: King Abdul Aziz University, 1982), h. 107

²⁴ Kutubu Tis’ah Digital

حَجَّاجٌ , “Tsiqah”

ابْنُ جُرَيْجٍ “Tsiqah”

أَخْبَرَنِي زِيَادُ بْنُ سَعْدٍ “Tsiqah Tsabit”

مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ الْمُهَاجِرِ بْنِ قُفَيْضٍ “Tsiqah”

سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ “Tsiqah”

أَبِي هُرَيْرَةَ “Al-‘Adalah wa tsiqah ”

b) Kritik Matan :

Berdasarkan pembahasan ulama terhadap *sanad* hadis, maka disimpulkan bahwa hadis tersebut hadis shahih, *matan* tersebut bersumber dari Nabi saw.

c) Penjelasan Hadis :

Kata kunci dalam pembahasan ini adalah لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ (kamu akan mengikuti jalan orang-orang sebelum kamu), yang dimaksud dengan jalan orang-orang sebelum kamu adalah sejarah terdahulu yang mengkisahkan tentang keadaan dan keberadaan mereka (nenek moyang mereka).

Dalam hal ini kita mendapat pelajaran bahwa cara dan hidup orang-orang terdahulu dapat dijadikan sebagai sebuah pelajaran, mereka ada yang berada pada jalan yang benar dan ada pula yang berada pada jalan yang salah. Kita dituntut untuk mengetahui dan mempelajari sejarah terdahulu agar memperoleh pelajaran dan mengambil sebuah I'tibar dari mereka yang benar dan mengikutinya dan dari mereka yang sesat/salah dan tidak menirunya. Untuk mengetahui keadaan orang-orang terdahulu tersebut, tentulah dengan mempelajari sejarah. Dan sejarah merupakan ilmu yang mempelajari masa lalu yang berhubungan dengan umat manusia.

Hal ini juga sejalan dengan penjelasan Allah swt dalam al-Quran surat al-Baqarah (2) ayat 170 :

إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا ۖ أُولَٰئِكَ كَانَ
ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾

Artinya : “Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ikutilah apa yang Telah diturunkan Allah,"mereka menjawab: "(Tidak), tetapi kami Hanya mengikuti apa yang Telah kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami."

(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?"²⁵

Al-Maidah (5) ayat 104 :

إِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا
وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾

Artinya : "Apabila dikatakan kepada mereka: "Marilah mengikuti apa yang diturunkan Allah dan mengikuti Rasul." mereka menjawab: "Cukuplah untuk kami apa yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya." dan apakah mereka itu akan mengikuti nenek moyang mereka walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui apa-apa dan tidak (pula) mendapat petunjuk?"²⁶

Dengan demikian, betapa pentingnya sejarah itu kita pelajari untuk mengetahui dan memperoleh ilmu dari siapa-siapa mereka yang berada dalam petunjuk Allah dan siapa-siapa pula yang jauh dari kebenaran.

d) Takhrij Hadis :²⁷

- Kitab shahih Bukhari, bab al-I'tisham bi al-Kitab wa as-Sunnah, hadis nomor 6774 dan 6775

6774 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذَنْبٍ عَنْ الْمُقْبِرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَأْخُذَ أُمَّتِي بِأَخْذِ الْقُرُونِ قَبْلَهَا شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَفَّارِسَ وَالرُّومَ فَقَالَ وَمَنْ النَّاسُ إِلَّا أُولَئِكَ

6775 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ حَدَّثَنَا أَبُو عُمَرَ الصَّنْعَانِيُّ مِنَ الْيَمَنِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَتَّبَعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا شِبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ

²⁵ Departemen Agama RI, Op.Cit., h.32

²⁶ Ibid., h. 166

²⁷ Ibid

- Kitab Sunan Ibn Majah, bab al-Fatan, hadis nomor 3984

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَتَتَّبِعَنَّ سُنَّةَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بَاعًا يَبَاعُ وَذِرَاعًا يَذْرَاعُ وَشَبْرًا يَشْبُرُ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ صَبٍّ لَدَخَلْتُمْ فِيهِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ إِذَا

C. KESIMPULAN

Dari pembahasan di atas, maka disimpulkan bahwa ada beberapa ilmu yang dapat di ambil dari hadis-hadis Nabi saw yang berkaitan dengan permasalahan sosial, di antaranya adalah : kebudayaan, ekonomi, geografi, bahasa dan sejarah.

LEMBAGA-LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM AWAL DI INDONESIA

Oleh: Nursalimah

A. Pendahuluan

Pendidikan merupakan salah satu perhatian sentral masalah Islam baik dalam negara mayoritas maupun minoritas. Dalam ajaran agama Islam, pendidikan mendapat posisi yang sangat penting dan tinggi. Karenanya, umat Islam selalu mempunyai perhatian yang tinggi terhadap pelaksanaan pendidikan untuk kepentingan masa depan umat Islam.

Sejak awal perkembangan Islam di Indonesia, pendidikan mendapat prioritas utama masyarakat umat muslim Indonesia. Di samping karena besarnya arti pendidikan, kepentingan Islamisasi muslim Indonesia mendorong umat Islam mendorong umat Islam melaksanakan pengajaran Islam kendati dalam sistem yang sederhana, dimana pengajaran diberikan dengan sistem *halaqoh* yang dilakukan di tempat-tempat ibadah seperti mesjid, musollah, bahkan juga di rumah-rumah ulama. Kebutuhan terhadap pendidikan mendorong umat Islam di Indonesia mengadopsi dan mentranfer lembaga keagamaan dan sosial yang sudah ada kedalam pendidikan Islam di Indonesia. Di Jawa misalnya, umat Islam mentranfer lembaga keagamaan Hindu Budha menjadi pesantren; umat Islam di Minangkabau mengambil surau sebagai peninggalan adat masyarakat setempat menjadi lembaga pendidikan Islam; dan demikian pula masyarakat Aceh dengan mentranfer lembaga masyarakat meunasah, dayah, rangkang sebagai lembaga pendidikan Islam.

Dalam makalah yang sederhana ini, penulis mencoba memaparkan lembaga-lembaga pendidikan Islam awal di Indonesia seperti yang disebutkan di atas, sebagai gerak langkah awal untuk membangun lembaga-lembaga

pendidikan Islam yang lebih relevan perkembangan berikutnya.

B. Mesjid dan Langgar Sebagai Lembaga Pendidikan Islam

Pada awal perkembangan agama Islam di Indonesia, pendidikan Islam dilaksanakan secara Informal. Islam datang ke Indonesia dibawa oleh para pedagang muslim, sambil berdagang mereka menyiarkan agama Islam. Setiap ada kesempatan mereka memberikan pendidikan dan ajaran agama islam. Didikan dan ajaran islam mereka berikan dengan contoh suri teladan. Mereka berlaku sopan, ramah tamah, tulus ikhlas, amanah, dan kepercayaan, pengasih, pemurah, jujur, dan adil, menepati janji, serta menghormati adat-istiadat yang ada yang menyebabkan masyarakat Nusantara tertarik untuk memeluk agama islam.

Sementara itu, hampir setiap desa yang ditempati kaum muslimin, mereka mendirikan mesjid untuk tempat mengerjakan shalat jum'at dan juga pada tiap-tiap kampung mereka dirikan langgar untuk mengaji al-qur'an dan tempat untuk mengerjakan shalat lima waktu.

Adapun fungsi utama mesjid adalah untuk tempat shalat lima waktu ditambah dengan sekali seminggu dilaksanakan shalat jum'a dan dua kali setahun dilaksanakan shalat Idul Fitri dan Idul Adha. Sedangkan langgar bentuknya lebih kecil dari mesjid dan dipergunakan hanya untuk tempat shalat lima waktu dan bukan untuk tempat shalat jum'at. Selain dari fungsi utama mesjid dan langgar difungsikan juga untuk tempat pendidikan. Di tempat ini dilakukan pendidikan untuk orang dewasa maupun anak-anak. Pengajian yang dilakukan untuk orang dewasa adalah penyampaian-penyampaian ajaran islam oleh mubaligh (al-ustad, guru, kyai) kepada para jama'ah dalam bidang yang berkenaan dengan akidah, ibadah, dan akhlak.

Al-Abdi dalam bukunya Almadlehal menyatakan bahwa mesjid merupakan tempat terbaik untuk kegiatan pendidikan. Dengan menjadikan lembaga pendidikan dalam mesjid, akan terlihat hidupnya sunah-sunah islam, menghilangkan bid'ah-bid'ah mengembangkan hukum-hukum Tuhan, serta menghilangkan stratifikasi rasa serta status ekonomi dalam pendidikan.

Oleh sebab itu, implikasi mesjid sebagai lembaga pendidikan islam adalah :

1. Mendidik anak-anak untuk tetap beribadah kepada Allah SWT
2. Menanamkan rasa cinta kepada ilmu pengetahuan dan menanamkan solidaritas sosial, serta menyadarkan hak-hak dan kewajibannya sebagai insan pribadi, sosial, dan warganegara

3. Memberi rasa ketentraman, kekuatan, dan kemakmuran potensi-potensi rohani manusia melalui pendidikan, kesabaran, keberanian, kesadaran, perenungan, optimisme, dan pengadaan penelitian.

Pada tahap-tahap awal ini, sebenarnya penyelenggaraan pendidikan antara mesjid dibedakan dengan langgar dimana pendidikan langgar adalah tingkat dasar yang biasa disebut pengajian al-qur'an. Kemudian pendidikan ditingkat lanjutan disebut pengajian kitab dan diselenggarakan di mesjid. Dengan demikian, langgar dan mesjid pada masa lalu (sebelum) timbul dan berkembangnya madrasah, telah diselenggarakan dua macam strata pendidikan, yaitu pendidikan dasar, yang disebut pengajian al-qur'an. Dan yang kedua adalah pendidikan al-Qur'an yang disebut guru kitab.

Adapun cara yang dipergunakan dalam belajar dan mengajar di langgar dan mesjid dapat ditentukan sebagai berikut : anak-anak belajar secara duduk dalam keadaan besila tanpa mempergunakan bangku dan meja. Demikian pula halnya dengan guru. Mereka belajar dengan guru seorang demi seorang (*sorongan*) dan belum berkelas-kelas seperti sekolah-sekolah yang ada sekarang. Materi pelajarannya sangat bervariasi, tergantung kepada kemampuan anak-anak. Namun, pada dasarnya setiap anak memulai pelajarannya dengan huruf hijaiyah, mereka mempelajari huruf hijaiyah dengan membaca (menghapal dan mengenal hurufnya) satu persatu, baru kemudian dirangkai. Selain belajar al-Qur'an materi lain yang diajarkan adalah ibadah yang dimulai dengan burwudhu dan shalat. Pelajar ini diberikan secara langsung melalui contoh, teladan, dan praktek. Adapun lama belajar al-Qur'an di langgar dan mesjid ditentukan berdasarkan kemampuan, kerajinan, bahkan situasi dan kondisi setempat. Anak yang berkemampuan dan rajin bisa menamatkan Al-Qur'an dengan baik dalam jangka dua atau tiga tahun.

Mengenai metode penyampaian materi, pada pendidikan langgar dan mesjid memakai dua metode, yaitu metode *sorongan* dimana dengan metode ini anak secara perorangan belajar dengan guru/kyai dan metode *halaqoh*, yakni seorang guru/kyai dalam memberikan pengajarannya duduk dengan dikelilingi murid-muridnya. Demikianlah, bagaimana kedudukan langgar dan mesjid sebagai lembaga pendidikan islam. Untuk kondisi sekarang memang keberadaannya sangat urgen. Sebagai contoh kalau dahulu saat Ramadhan tiba, biasanya diisi dengan tadarusan al-Qur'an, sekarang tampaknya lebih berkembang lagi, biasanya kalau tiba Ramadhan langgar dan mesjid ramai mengadakan kegiatan seperti pesantren kilat, ceramah-ceramah

keagamaan dan sebagainya, terlebih didukung oleh pemuda mesjidnya yang penuh kreativitas sehingga lebih semarak.

C. Pesantren

Kata pesantren itu sendiri menurut beberapa ahli ada yang menganggap berasal dari bahasa tamil yang berarti "guru mengaji". Sumber lain menyebutkan bahwa kata itu berasal dari bahasa india "*shasti*" dari kata "*sastra*" yang berarti buku-buku suci, buku-buku tentang ilmu pengetahuan.

Sementara menurut versi lain, kata pesantren berasal dari akar kata "*cantrik*" artinya orang yang tinggal di suatu tempat bersama guru untuk mencari ilmu. Karena pergeseran, pengecapan kata *cantrik* berubah menjadi santri yang kemudian mendapat akhiran-ian menjadi santrian, fonem-ian berubah menjadi -en ditambah awalan *pe-* menjadi kata jadian pesantren. Analisa terhadap kata asli yang menjadi rujukan kata pesantren menunjukkan bahwa akumulasi makna mengiringi kearah suatu lembaga ilmu pendidikan, mengingat adanya guru, buku atau kitab, tempat tinggal, serta anak yang menuntut ilmu serta bekerja.

Pada awal pertumbuhannya sampai pada masa pembaharuan yaitu pada abad ke-20, pesantren belum mengajarkan ilmu umum, bahan ajaran yang diberikan murni pendidikan agama, administrasi pendidikan juga belum diterapkan dalam lembaga pesantren, sistim belajarnya non-klasikal dengan menerapkan metode *wetonan*, *serogan*, *halaqoh*, santri yang hendak belajar tidak dibatasi oleh umur, santri diperbolehkan belajar kapan saja serta jenjang waktu belajar tidak diukur. Santri juga diperbolehkan untuk pindah pesantren sewaktu waktu guna menuntut ilmu dengan guru lain, bahkan pulang ketempat asalnya apabila menurut ukuran pribadinya telah mampu untuk mengembangkan diri.

Corak pengajaran pada fase ini masih berorientasi pada materi (*subject centered teaching*) dan juga pada santri (*child centered teaching*). Dimensi waktu yang bercorak sendiri dipesantren terlihat pada masa lamanya belajar; selama seorang santri memerlukan bimbingan pengajian dari kyainya selama itu pula ia tidak merasakan adanya keharusan menyelesaikan masa belajarnya dipesantren. Corak pengajian yang tersendiri dari kehidupan pesantren dapat dilihat dari struktur pengajaran yang diberikan. Dari sistematika pengajaran dijumpai jenjang pengajaran yang berulang ulang dari tingkat ketingkat tanpa melihat kesudahannya. Keberhasilan kyai tidak diukur oleh standar nilai evaluasi belajar santri tetapi jumlah mantan santri yang berperan menjadi kyai dan orang-orang yang berpengaruh dimasyarakat.

Pesantren dengan cara hidupnya yang bersifat kolektif, merupakan salah satu perwujudan atau wajah dari semangat dan tradisi lembaga gotong-royong yang umum terdapat pada masyarakat pedesaan. Nilai-nilai keagamaan seperti persaudaraan, menuntut ilmu, tolong menolong, persatuan, ikhlas, berjuang, patuh kepada Allah dan Rasul, ulama atau kyai sebagai pewaris nabi dan kepada mereka yang diakui sebagai pemimpin, dan berbagai nilai yang secara eksplisit tertulis sebagai ajaran islam, ikut mendukung eksistensi pesantren.

Dari paparan diatas dapat dicernai bahwa pesantren sejak awal selalu terlibat dalam proses penciptaan tata nilai yang memiliki dua unsur, yaitu peniruan dan pengekalan. Unsur *pertama*, yaitu peniruan adalah usaha yang dilakukan terus menerus secara sadar untuk memindahkan pola kehidupan Nabi, para sahabat dan ulama kedalam praktek kehidupan dipesantren. Unsur *kedua*, yaitu pengekangan, memiliki perwujudan utama dalam disiplin sosial yang ketat dipesantren. Kesetiaan tunggal pada pesantren adalah dasar pokok disiplin ini.

Setelah datangnya kaum penjajah barat (Belanda), peranan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam semakin kokoh. Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang reaksional terhadap penjajah. Karena itu dizaman lembaga pendidikan islam yang reaksional terhadap penjajah. Karena itu dizaman Belanda sangat kontras sekali pendidikan dipesantren dengan pendidikan disekolah-sekolah umum. Pesantren semata-mata mengajarkan ilmu-ilmu agama lewat kitab-kitab klasik, sedangkan sekolah umum belanda sama sekali tidak mengajarkan pendidikan agama. Dalam perkembangan selanjutnya, pesantren mengalami dinamika, kemampuan dan kesediaan pesantren untuk mengadopsi nilai-nilai baru akibat modernisasi, menjadikan pesantren berkembang dari yang tradisional ke modern. Uraian yang lebih mendalam dan meluas tentang pesantren akan dikemukakan pada makalah berikutnya pada judul "*Pesantren : Tinjauan Historis dan dinamikanya*".

D.Meunasah, Rangkang, dan Dayah

Sejak masuknya islam ketanah Aceh, maka pendidikan dan pengajaran islam mulai lahir dan tumbuh dengan amat suburnya, seperti dengan berdirinya kerajaan islam diPasai. Waktu itu, banyak ulama dipasai membangun pesantren, seperti Teungku di Geuredong, Teungku Cot Mamplan, maka banyaklah pelajar yang datang ke Aceh untuk menuntut ilmu.

Walaupun demikian halnya, keterlibatan pemerintah secara jelas terhadap lembaga tersebut, yakni ketika kerajaan Aceh Darussalam

memproklamirkan diri pada tanggal 12 Zulkaedah 1511 sebagai penguasa Aceh yang menyatakan perang terhadap buta huruf yang merupakan dambaan sejak berabad-abad lamanya.

Proklamasi Kerajaan Islam Pasai belahan Timur. Aceh pada saat itu merupakan sumber ilmu pengetahuan, bahkan ibu kota Aceh Darussalam terus berkembang mensejajari kota-kota pusat ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Hal ini terbukti dengan bidang pendidikan yang mendapat perhatian penuh dari kerajaan Aceh Darussalam yang pada waktu itu terdapat lembaga negara yang bertugas dalam bidang ilmu pengetahuan, antara lain :

1. Bala Seuti Hukama (Lembaga Ilmu Pengetahuan)
2. Bala Seuti Ulama (Lembaga Pengurus Pendidikan)
3. Balai Jama'ah Himpunan Ulama (Perkumpulan Intelektual membahas masalah ilmu pengetahuan)

Adapun jenjang pendidikan yang ada pada saat itu adalah sebagai berikut :

1. Meunasah

Meunasah berasal dari daerah Pidie (orang Gayo dan Alas menyebutnya Meursah) dan Meurendu bersamaan dengan terjadinya pemindahan penduduk pada abad-abad yang lalu dari sana terus ke Pase. Sedangkan menurut Snouck Hurgronje dalam bukunya *DeAtjehensnya* bahwa meunasah berasal dari bahasa arab yang berarti “madrasah” yang artinya tempat belajar. Dan pada awalnya, meunasah merupakan tempat ibadah yang terdapat pada setiap kampung, selanjutnya mengalami perkembangan fungsi baik sebagai tempat ibadah, tempat pendidikan, tempat pertemuan, dan tempat transaksi jual beli, bahkan seperti surau di Minangkabau. Meunasah juga berfungsi sebagai tempat menginap bagi musafir, tempat membaca hikayat, dan tempat mendamaikan jika ada warga yang bertikai.

Meunasah yang terdapat pada setiap desa di Aceh. Jika wilayahnya agak luas, maka memiliki sampai dua atau tiga meunasah. Namun berdasarkan pantauan bahwa jumlah meunasah di Aceh 6408 tahun 1990 yang kelurahan dan desa berjumlah 5463. Daerah-daerah diluar Aceh Besar memfungsikan bangunan meunasah sebagai titik pusat sebuah masyarakat hukum yang berdasarkan nama bangunannya “meunasah”.

Dari segi pendidikan, meunasah adalah lembaga pendidikan awal bagi anak-anak yang dapat disamakan dengan tingkatan sekolah dasar. Di

meunasah para murid diajar menulis dan membaca huruf Arab, ilmu agama, bahasa jawi (Melayu), akhlak, sebagai tempat belajar bagi anak-anak, pada dasarnya meunasah memiliki multi fungsi, tidak hanya sebagai belajar anak-anak, tetapi juga meunasah juga berfungsi sebagai :

- a. Lambang dari kesatuan masyarakat Aceh
- b. Pusat penyiaran berita untuk warga
- c. Balai gampong
- d. Tempat musyawarah seluruh warga gampong (kampung)
- e. Tempat pejabat-pejabat gampong memutuskan masalah-masalah sosial kemasyarakatan
- f. Tempat warga gampong dimalam hari
- g. Tempat tadarus Al-Qur'an
- h. Tempat perayaan dan kenduri masal dalam kampung, seperti maulid Nabi Muhammad, nuzul qur'an, dan Isra' mi'raj.

Sebagai institusi pendidikan, meunasah merupakan lembaga pendidikan terendah yang belajar dimeunasah umumnya anak laki-laki dibawah umur. Untuk anak perempuan, pendidikan diberikan dirumah guru. Pendidikan di meunasah ini dipimpin oleh Teungku meunasah. Pendidikan untuk anak perempuan diberikan oleh Teungku perempuan yang disebut Teungku Inong. Dalam memberikan pendidikan agama kepada anak-anak, teungku meunasah dibantu oleh beberapa orang muridnya yang lebih cerdas yang disebut dengan Sida. Adapun tugas teungku meunasah untuk membina agama disurau tempat tertentu, ia memiliki tugas-tugas keagamaan, antara lain :

- a. Mengajar anak-anak membaca Al-Qur'an
- b. Menjadi imam shalat
- c. Mengurus jenazah
- d. Memimpin do'a pada kenduri-kenduri di wilayahnya
- e. Menyembelih hewan
- f. Mengurus masalah pernikahan
- g. Mengurus kegiatan-kegiatan Ramadhan, seperti mempersiapkan buka bersama di meunasah, dan lain-lain.

Lama pendidikan di meunasah tidak ada pembatasan tertentu. Umumnya, pendidikan berlangsung selama dua sampai dengan sepuluh tahun. Pengajaran umumnya berlangsung siang malam. Materi pelajaran dimulai

dengan membaca al-quran yang dalam bahasa Aceh disebut Beuet Al-quran. Setelah itu, diteruskan dengan membaca jus Amma Sambil menghapuskan surat-surat pendek, baru ditingkatkan kepada pembacaan Al-Quran dilengkapi dengan tajuwidnya. Disamping itu, diajarkan pula pokok-pokok agama, seperti rukun iman, rukun Islam, sifat-sifat Tuhan, rukun sembahyang, rukun puasa serta zakat, tak ketinggalan, pelajaran menyanyi juga diajarkan, terutama nyanyian yang berhubungan dengan agama yang dalam bahasa Aceh disebut “dike” atau “seulaweut (dari zikir atau shalawat). Buku-buku pelajaran yang dipergunakan adalah buku-buku bahasa melayu, seperti kitab perukunan dan risalah Musail Al-Muhtadin. Belajar di meunasah tidak di punggut bayaran. Demikian pula dengan Tengku tidak diberi gaji, karena mengajar dianggap ibadah. Namun, biasanya tengku mendapat hadiah dari murid-muridnya apabila mereka telah belajar al-quran sampai juz 30 atau sampai khataman al-quran.

Keberadaan meunasah sebagai lembaga pendidikan tingkat dasar sangat memiliki arti di Aceh. Semua orang tua memasukkan anaknya ke muenasah. Dengan kata lain semua anak Aceh tidak ada yang tidak mengecap pendidikan meunasah ini. Dengan kata lain, meunasah madrasah wajib belajar bagi masyarakat Aceh masa lalu. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan apabila orang Aceh mempunyai fanatisme yang tinggi. Secara sederhana dikatakan meunasah adalah tingkat dasar, namun meunasah ini penting keberadaanya mengingat salah satu syarat untuk melanjutkan ketingkat rangkang adalah harus tamat meunasah.

2. Rangkang

Rangkang adalah tempat tinggal murid, yang dibangun di sekitar mesjid. Menurut Qanun Meukuta Alam, dalam tiap-tiap kampung harus ada meunasah. Mesjid berfungsi sebagai tempat berbagai kegiatan umat, termasuk didalamnya kegiatan pendidikan. Karena murid perlu mondok dan tinggal maka perlu dibangun tempat tinggal mereka disekitar mesjid. Tempat tinggal disekitar mesjid inilah yang diebut dengan rangkang. Pendidikan di rangkang ini terpusat pendidikan agama. Disini telah diajarkan kitab-kitab yang berbahasa Arab. Tingkat pendidikan ini jika dibandingkan dengan sekolah saat sekarang setingkat dengan lanjutan pertama.

Sebagai lembaga pendidikan lanjutan, murid yang diterima di rangkang ini umumnya mereka yang sudah belajar dimeunasah. Walaupun demikian, persyaratan khusus tidak diberikan atau memasuki pendidikan

rangrang. Sebagai pendidikan menengah, dirangrang diajarkan pendidikan fiqih ilmu tauhid, akhlak, dan bahasa Arab. Buku-buku yang digunakan umumnya berbahasa arab melayu dan sedikit buku yang berbahasa Arab. Adapun yang digunakan untuk belajar bahasa Arab adalah kitab *Dlammun Raf'un* dengan pengantar bahasa melayu. Dalam pelajaran bahasa Arab, penekanan ditekankan pada ilmu alat, seperti nahwu-sharaf, membaca kitab tafsir, hadist, dan fiqih yang berbahasa Arab, dan menerjemahkannya dalam bahasa Arab melayu dan buku-buku yang digunakan umumnya buku-buku bermazhab Syafi'i. Mengenai lama belajar tidak ditentukan oleh batasan tahun, tetapi ditentukan oleh kemampuan murid dalam menyelesaikan pelajarannya.

Sistem pendidikan dirangrang ini sama dengan sistem pendidikan di pesantren. Murid murid duduk membentuk lingkaran dan si guru menerangkan pelajaran, berbentuk *halaqoh*, metode yang disampaikan di dunia pesantren disebut namanya dengan *sorongan dan wetonan*.

Lebih lanjut Hurgronje menyebutkan dirangrang ada Teungku Rangrang, yang bertugas untuk menjadi guru Bantun yang membimbing siswa yang tinggal dirangrang. Teungku rangrang ini bertugas untuk memberi penjelasan dan keterangan pelajaran yang kurang jelas bagi siswa. Teungku Rangrang membantu siswa dengan pengetahuan praktis, menuntun mereka memakai buku fiqih dan usuluddin berbahasa melayu, seperti *Masail, Bidayah, Sirat al-Mustaqim*. Hurgronje juga membandingkan antara rangrang dan pesantren di Jawa. Menurut beliau, santri di Jawa lebih berkembang dari pada murid rangrang. Sebab santri di Jawa memiliki tradisi berkelana, berpindah pindah tempat dari pesantren lainnya. Dalam hal ini terjadi pergaulan dari berbagai etnik, seperti pergaulan antara etnik jawa dengan dengan sunda dan dengan madura, dan sebagainya. Sedangkan hal seperti ini tidak mentradisi di kalangan murid di Rangrang.

Dimata masyarakat Aceh, teungku bukan saja orang yang memiliki ilmu pengetahuan agama yang lebih dari orang kebanyakan, tetapi teungku juga orang yang memiliki kelebihan-kelebihan dibanding yang lain, orang yang doanya membawa berkah dan kutukan, kesembuhan dan penyakit, dan mereka mengetahui do'a yang ditetapkan Allah Swt untuk mencapai tujuan.

3. Dayah

Dayah adalah berasal dari bahasa Arab zawiyah yang artinya pojok, sudut, bagian dari satu tempat atau bangunan. Istilah zawiyah digunakan di Mekkah untuk menunjukkan tempat dimana seorang ulama Mesjidil Haram

biasanya memberikan pelajaran. Tempat yang dipilih biasanya di pojok Mesjidil Haram, di sinilah biasanya murid duduk melingkar mengelilingi guru untuk mendapatkan pelajaran dari guru (ulama) tersebut.

Setelah agama Islam masuk ke Aceh, diiringi pula oleh ulama-ulama yang datang ke Aceh, tradisi ini diterapkan sebagaimana yang ada di Mesjidil Haram. Sesampainya di Aceh, istilah zawiyah berasimilasi dengan lidah Aceh, sehingga berubah bunyi menjadi dayah. Dengan demikian, dayah tampaknya sudah ada di Aceh sejak awal Islam muncul di Aceh. Bahkan kemungkinan besar, dayah ini sudah ada sejak sultan Malikus Saleh.

Dayah sebagai pendidikan formal, tidak terdapat di setiap gampong sebagaimana hal meunasah. Dayah ini terdapat pada setiap mukim. Mukim adalah gabungan dari beberapa gampong yang penduduknya melakukan shalat jumat dalam satu mesjid yang sama. Pembagian wilayah dengan bentuk mukim ini ditetapkan pertama kali oleh Sultan Iskandar Muda.

Pendidikan dayah tingkat tinggi ini disebut juga pendidikan bale yang dapat masuk tingkat tinggi ini adalah mereka yang belajar di Rangkang. Pada tingkat ini pelajaran yang diberikan lebih bersifat spesialisasi. Oleh karena itu, ada yang mengalami bidang fiqh, tafsir, dan ada pula hadis. Murid dapat belajar berpindah-pindah sesuai dengan pelajaran yang diminatinya. Materi pelajaran umumnya diberikan dalam bahasa Arab dan metodenya adalah ceramah dan diskusi. Tujuan pengajaran antara lain untuk melahirkan teungku. Murid-murid dayah tingkat tinggi sering kali juga menjadi guru di Rangkang, sedangkan guru yang mengajar di dayah tingkat tinggi disebut Teungku di Bale. Pada waktu tertentu, Teungku di Bale dapat menunjuk salah seorang murid yang mempunyai kecakapan tinggi untuk menggantikan ia mengajar.

Menurut Harun Nasution, ada sejumlah dayah yang terkenal di Aceh, diantaranya sebagai berikut:

1. Dayah Cot Kala

Dayah yang didirikan oleh kerajaan pemeulak pada paruh akhir abat ketiga hijriah. Dayah ini merupakan pusat pendidikan pertama di Asiah Tenggara yang tenaga pengajarnya didatangkan dari Arab, persiah, dan India.

2. Dayah Kan'an

Dayah yang didirikan oleh Syeh Abdullah Kan'an pada awal abat ke VII hijriah. Pendiri ini adalah berasal dari Kan'an (nama lain Palestina). Lokasi dayah ini sekarang bernama Lam Keunceu'eun, kecamatan Daru

Imarah Kabupaten Aceh Besar. Dayah ini banyak menghasilkan ulama-ulama terkemuka pada masanya yang menyebarkan agama Islam diseluruh wilayah Aceh.

3. Dayah Mayang

Dayah ini didirikan semasa pemerintahan Iskandar Muda dan berpusat di Baiturrahman lebih dari 40 orang guru besar memberikan kuliah disini. Mereka berasal dari Arab, Turki, persia, dan lain-lain. Ilmu pengetahuan yang diajarkan dibagi ke dalam beberapa bidang yang disebut "*daar*", mengikuti sistem India. Ada *daarul-fiqih*, *daarul tafsir*, *daarul-aqli*, dan *daarul-'ulum*.

4. Dayah Pantee Geulima

Dayah yang didirikan oleh Teungku Cik Pantee Geulima pada zaman kerajaan Aceh Darussalam. Lokasinya di Meureudu, daerah kabupaten Pidie sekarang.

D. Surau

Istilah surau adalah yang telah meluas penggunaannya di Asia Tenggara. Penggunaan istilah ini telah lama dikenal di Minangkabau, Sumatera Barat, semenanjung Malaisia, Sumatera Tengah, dan Patani (Thailand Selatan). Secara bahasa, kata surau dari istilah Melayu-Indonesia berarti "tempat" atau "tempat penyembahan". Pada mulanya surau adalah bangunan kecil yang dibangun untuk penyembahan arwah moyang. Karena alasan itulah, surau paling awal biasanya di puncak bukit atau setempat lebih tinggi dari lingkungannya. Juga sangat mungkin, surau berkaitan erat dengan kebudayaan pedesaan, meski dalam perkembangan lebih akhir surau terdapat juga di daerah urban. Azyumardi menjelaskan bahwa surau juga menjadi tempat persinggahan bagi musafir dan sebagainya yang melalui suatu desa. Kadangkadang mereka juga bermalam di surau, karena surau berfungsi sebagai tempat persinggahan bagi para perantau, pemuda-pemuda dan dengan tinggal di surau mereka dapat merenungkan masa depan mereka.

Dengan datangnya Islam, surau juga mengalami proses Islamisasi tanpa harus mengalami perubahan nama. Surau-surau peninggalan hindu-budha yang berada di tempat-tempat terpencil segera dibawah pengaruh Islam. Surau Islam umumnya ditemukan di kawasan pemukiman kaum Muslim. Tetapi sisa-sisa kesakralan surau, dalam beberapa hal tetap kelihatan. Di daerah Minangkabau misalnya, banyak surau memiliki beberapa puncak atau goncong, yang selain merefleksikan kepercayaan mistik tertentu juga

dipandang simbol adat. Terlepas dari bentuk arsitekturnya, surau menjadi bangunan keislaman. Istilah surau kemudian mengacu kepada “mesjid kecil” yang biasanya tidak untuk sholat jumat. Surau bukanlah mesjid dalam pengertian umum, meskipun ia juga digunakan untuk berbagai kegiatan keagamaan.

Fungsi surau tidak mengalami perubahan setelah datangnya Islam. Hanya saja fungsi keagamaannya semakin penting. Pada awalnya, surau menjadi tempat dimana setiap anak-anak dan remaja memperoleh dasar keagamaan. Dalam perkembangan selanjutnya, karena tuntutan masyarakat meningkat, surau mengalami perluasan yang lebih jauh lagi, yaitu dipungsikannya surau sebagai cikal bakal lembaga pendidikan Islam pertama kali ialah yang didirikan oleh Syekh Buhanuddin (1646-1691) di ulakan pariaman, setelah berguru kepada Syekh Abdur Rauf bin Ali.

Surau sebagai lembaga pendidikan Islam mempunyai beberapa kesamaan atau kemiripan karakteristik dengan pesantren. Kemiripan inilah agaknya yang menyebabkan surau disebut sebagai lembaga pendidikan Islam. Untuk selanjutnya disebut juga mempengaruhi eksistensi surau itu sendiri.

Sistem pendidikan di surau banyak kemiripannya dengan sistem pendidikan di pesantren. Murid tidak terikat dengan sistem administrasi yang ketat. Syekh atau guru mengajar dengan metode bandongan dan sorogan, ada juga murid yang berpindah kesurau lain apabila dia sudah merasa cukup memperoleh ilmu di surau terdahulu. Dari segi mata pelajaran yang diajarkan di surau sebelum masuk ide-ide perubahan pemikiran Islam pada awal abad ke 20 adalah mata pelajaran agama yang berbasis, seperti fiqh, mantiq, ma’ani, dan tafsir. Surau juga sebagaimana layaknya pesantren juga memiliki kekhususan-kekhususan. Ada surau kekhususannya dalam ilmu alat, seperti surau Kamang, ada spesialis ilmu mantiq, ma’ani, seperti surau Gedang, dalam ilmu tafsir dan fara’id, seperti surau semanik, sedangkan surau Talang spesialis dalam ilmu Nahwu.

Verkerk Pistorius, seorang pegawai Belanda, dalam rangka kunjungan ke Sumatra Barat, yang dikutip oleh Azyumardi Azra menjelaskan bahwa surau dibagi kepada tiga kategori, yaitu surau kecil, menengah, dan besar. Surau kecil memuat sekitar 20 pelajar. Surau menengah berisi 80 pelajar, dan surau besar berkisar 100-1000 pelajar. Surau kecil surau untuk mengaji (membaca Al-quran dan tempat sholat), sedangkan surau menengah dan besar tidak hanya sebagai tempat sholat dan mengaji, tetapi mempunyai fungsi pendidikan dalam arti yang lebih luas.

Surau sebagai tempat praktek sufi atau tarekat bukanlah sesuatu yang aneh, sebab surau pertama yang dibangun di Minangkabau, khususnya Burhanuddin Ulakan adalah untuk mempraktekkan ajaran tarekat dikalangan masyarakat Minangkabau, khususnya pengikut Syeh Burhanuddin Ulakan. Surau Ulakan seperti yang ditulis oleh Azyumardi Azra adalah merupakan pusat tarekat, murid-murid yang belajar di surau Ulakan itu, membangun pula surau-surau ditempat lain yang mencontoh model surau Ulakan itu sendiri yang merupakan prototype dari surau tarekat.

Dari beberapa ungkapan di atas dapat dimaklumi bahwa surau di Minangkabau memiliki fungsi ganda, dan yang utama diantaranya adalah fungsi pendidikan. Pendidikan yang dilaksanakan di Surau mirip dengan apa yang dilaksanakan di pesantren. Inti pelajarannya adalah ilmu-ilmu agama pada tingkat tertentu mendasarkannya kepada pengajian-pengajian kitab-kitab klasik.

E. Penutup

Lembaga pendidikan Islam awal di Indonesia, berawal dari mesjid, langgar, dan berkembang menjadi sebuah pesantren yang ada di Jawa dan di daerah yang lain seperti Aceh, lembaga pendidikan awal itu dimulai dengan meunasah, rangkang, dan dayah. Sedangkan yang ada di Minangkabau, Sumatera Barat terkenal dengan lembaga pendidikan surau.

Persoalan-persoalan pendidikan Islam khususnya yang tumbuh dimasa yang akan datang akan semakin kompleks, karena itu perlu mendapat perhatian serius terutama mengingat lembaga-lembaga pendidikan Islam telah me

Mainkan peranan yang besar dalam memenuhi kebutuhan yang tidak dapat dipenuhi sekolah umum. Hal ini berarti dapat menumbuhkan dan mengembangkan pendidikan Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman Wahid, pesantren dan pembaharuan: pesantren sebagai sub struktur, LP3ES, Jakarta, 1988
- Abuddin Nata (ed), Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia, Grasindo, Jakarta, 2001
- Azyumardi Azra, Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Melenium Baru, Logos, Jakarta, 1999
- Ensiklopedi Islam, Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1994
- Haidar Putra Daulay, Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia, Cita Pustaka Media, Bandung, 2001
- Harun Nasution, Ensiklopedi Islam, Jil III. Anda Utama, Jakarta, 1993
- Hasbullah, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah, Pertumbuhan dan Perkembangan, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2001
- Karel A. Steenbrink, Pesantren Madrasah Sekolah Pendidikan Islam Modern. LP3ES, Jakarta, 1986
- Mahmud Yunus, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Mutiara Sumber Widya, Jakarta, 1992
- Mastuhu, Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, INIS, Jakarta, 1994
- Muhaimin, et. Al, Pemikiran Pendidikan Islam, Trigen Karya, Bandung, 1993
- Taufik Abdullah, Agama dan Perubahan Sosial, Rajawali Press, Jakarta, 1983
- Yusuf Amir Faisal, Reorientasi Pendidikan Islam, Gema Insani Press. Jakarta, 1998
- Zakariah Ahmad, Sekitar Kerajaan Aceh dalam Tahun 1520-1675, Monora, Medan, 1972

PENDIDIKAN SEBAGAI HUMAN INVESTMEN (KAJIAN ALQURAN TAFSIR TEMATIK)

Oleh: M. Baihaqi

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebagai barang komoditi, pendidikan merupakan barang konsumsi dan sekaligus sebagai barang investasi. Sebagai barang konsumsi ia memberikan kepuasan kepada manusia secara langsung pada saat memperoleh pendidikan dalam rangka memenuhi kebutuhan dan keinginannya. Sebagai barang investasi ia diharapkan tidak hanya memberikan kepuasan sesaat, tetapi mempunyai kapasitas jangka panjang untuk menghasilkan produk dan jasa yang lebih baik di masa yang akan datang.¹ Pendidikan sebagai investasi akan selalu berperan bahwa pada waktu yang akan datang berfungsi sebagai modal dasar dalam pertumbuhan ekonomi maupun pembangunan bangsa, khususnya pembangunan otonomi daerah.

Kita semua menyadari bahwa sebagai barang investasi, pendidikan merupakan unsur penting dalam pembentukan sumber daya modal manusia (*human capital*) yang tidak kalah pentingnya dengan sumber daya modal fisik (*physical capital*) yang secara bersama-sama berkontribusi kepada pertumbuhan ekonomi dan pembangunan bangsa pada umumnya. Kualitas sumber daya modal manusia suatu bangsa bersumber dari dua, yaitu dari

¹ Psacharopoulos, George 1985. "Return to Education: An Updated International Comparison". *Comparative Education*. Vol. 17, No. 3, pp. 321.

unsur *genetic* dan unsur kemampuan yang di perolehnya. Pendidikan sebagai investasi memberikan andil dalam pembentukan unsur kedua tersebut. Kesadaran seperti ini mula-mula diangkat oleh Schultz bahwa "*The production of human capital is derived from the acquisition of the amount of know ledge and skills during the scooling period*", masalah tersebut kemudian dikembangkan lebih jauh oleh tokoh-tokoh aliran "*human capital*" berikutnya.²

Sumber daya manusia mempunyai posisi yang sangat strategis bagi pembangunan bangsa dan Negara, Karena itu pembangunan sumber daya manusia menjadi salah satu indikator utama pembangunan nasional. Pembangunan sumber daya manusia ini bisa dilaksanakan melalui peningkatan pendidikan, sehingga pendidikan di katakan sebagai investasi sumber daya manusia atau "*human investement*".

Investasi dapat diartikan sebagai penanaman uang atau barang di suatu perusahaan atau proyek untuk tujuan memproleh keuntungan. Pada dasarnya, investasi adalah membeli suatu aset yang diharapkan di masa datang dapat dijual kembali dengan nilai yang lebih tinggi. Investasi juga dapat dikatakan sebagai suatu penundaan konsumsi saat ini untuk konsumsi masa depan. Harapan pada keuntungan di masa datang merupakan kompensasi atas waktu dan risiko yang terkait dengan suatu investasi yang dilakukan.

Investasi dapat dilakukan bukan saja pada fisik, tetapi juga pada bidang non fisik. Investasi fisik meliputi bangunan pabrik dan perumahan karyawan, mesin-mesin dan peralatan, serta persediaan (bahan mentah, barang setengah jadi, dan barang jadi). Investasi non fisik meliputi pendidikan, pelatihan, migrasi, pemeliharaan kesehatan dan lapangan kerja. Investasi non fisik atau lebih dikenal dengan istilah investasi sumber daya manusia adalah sejumlah dana yang dikeluarkan dan kesempatan memperoleh penghasilan selama proses investasi. Penghasilan selama proses investasi ini sebagai imbalannya dan diharapkan memperoleh tingkat penghasilan yang lebih tinggi untuk mampu mencapai tingkat konsumsi yang lebih tinggi pula. Investasi yang demikian disebut dengan *human capital*.

Investasi di bidang sumber daya manusia adalah sejumlah dana yang dikeluarkan dan kesempatan memperoleh penghasilan selama proses investasi. Investasi ini berperan dalam memacu pertumbuhan ekonomi.

² Schultz, Theodore W. "*Investment in Human Capital*". In karabel, Jeremo and Halsey, A.H. (Eds). *Power and Ideology in Education*. (New York: Oxford University Press, pp, 1961), h. 313.

Investasi modal manusia melalui pendidikan di negara berkembang sangat diperlukan walaupun investasi di bidang pendidikan merupakan investasi jangka panjang. Secara makro, manfaat dari investasi ini baru dapat dirasakan setelah puluhan tahun.

Sumber daya manusia sebagai salah satu faktor produksi selain sumber daya alam, modal, *entrepreneur* untuk menghasilkan *output*. Semakin tinggi kualitas sumber daya manusia, maka semakin meningkat pula efisiensi dan produktivitas suatu negara. Sejarah mencatat bahwa negara yang menerapkan paradigma pembangunan berdimensi manusia telah mampu berkembang meskipun tidak memiliki kekayaan sumber daya alam yang berlimpah. Penekanan pada investasi manusia diyakini merupakan basis dalam meningkatkan produktivitas faktor produksi secara total. Tanah, tenaga kerja, modal fisik bisa saja mengalami *diminishing return*, namun ilmu pengetahuan tidak.

Berbicara tentang pendidikan bukanlah hal yang mudah karena setiap orang merasa memiliki kepentingan terhadapnya. Masing-masing berhak berbicara meskipun terkadang hal itu justru menambah problem baru ketimbang menawarkan suatu solusi. Kita menyadari bahwa problem pendidikan di Indonesia saat ini seperti tumpukan benang kusut yang sulit diuraikan. Sudah banyak kritik dilontarkan kepada Pemerintah. Berbagai upaya dan terobosan terus dilakukan untuk meningkatkan kualitas pendidikan di Indonesia. Namun jalan itu sepertinya masih panjang dan tiada berujung apabila kita tidak segera melakukan perbaikan secara mendasar yang menyentuh akar permasalahan.

Teori pendidikan Barat membagi tujuan pendidikan menjadi dua pandangan besar mengenai tujuan pendidikan yaitu *Society-centered* yang melihat pendidikan sebagai kendaran untuk menciptakan warga Negara yang baik, maupun pandangan kedua, yaitu *child* atau *person-centered position*, yang lebih menekankan kebutuhan, kemampuan dan ketertarikan dari si murid itu sendiri, namun kedua pandangan tersebut tentu saja sama-sama disemangati oleh tujuan hidup masyarakat Barat Sekuler. Bagi mereka, pendidikan pada hakikatnya bertujuan untuk mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan di dunia semata tanpa pernah menghubungkannya dengan kebahagiaan di akhirat karena mereka tidak mengakui status ontologis atau keberadaan realitas non-fisik dalam pandangan hidupnya. Sedangkan Islam memiliki *worldview* yang berbeda dengan Barat Sekuler. Pendidikan Islam diarahkan untuk membentuk pribadi-pribadi muslim yang sempurna.

Sebagaimana diturunkannya Rasulullah saw, sebagai sebaik-baiknya manusia, maka tujuan pendidikan Islam harus mampu membentuk individu-individu muslim yang paham hakikat eksistensinya di dunia ini serta tidak melupakan hari akhir dimana dirinya akan kembali. Sejak dahulu, pendidikan Islam selalu menjadikan keberhasilan individu dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat sebagai cita-cita dan tujuan pendidikan yang terpenting. Imam al-Ghazali menekankan bahwa pendidikan harus diarahkan kepada realisasi tujuan keagamaan dan akhlak, dengan titik penekanannya pada perolehan keutamaan *taqarrub* kepada Allah, dan bukan untuk mencari kedudukan yang tinggi atau mendapatkan kemegahan dunia.

Pendidikan dalam Islam merupakan pokok utama dalam kelanjutan ketahuidan dan keimanan terhadap ajarannya. Perkembangan pendidikan Islam sejalan dengan berkembangnya Islam itu sendiri, bahkan pendidikan Islam sebenarnya telah dimulai sejak zaman nabi-nabi terdahulu dan disempurnakan oleh nabi Muhammad saw, di Makkah dan Madinah. Proses transformasi ilmu secara bilateral telah terjadi setelah perang Badar yaitu dengan pengajaran membaca dan menulis kepada umat Islam sebanyak sepuluh orang oleh tiap tawanan perang pihak musuh. Dasar ajaran Islam sendiri merupakan perintah untuk membaca sebagaimana bunyi ayat pertama yang diturunkan. Pendidikan Islam pada awal perkembangannya telah memiliki keunggulan karena coraknya yang tersediri yaitu bersifat komprehensif dengan maksud agar anak didik didorong sehingga mampu untuk menuangkan segala kemampuan yang dimilikinya. Tujuan dalam pendidikan Islam terdiri dari tujuan keagamaan dan tujuan keduniaan. Kebijakan baru untuk tujuan keduniaan telah dinampakkan dari upaya menonjolkan keterampilan bekerja dalam rangka pendidikan seumur hidup.

Tujuan Pendidikan Islam sendiri yaitu seperti diungkapkan oleh Zakiyah darajat dalam bukunya Ilmu Pendidikan Islam bahwa pendidikan Islam diharapkan mampu menghasilkan manusia yang berguna bagi dirinya sendiri dan masyarakatnya serta senang dan gemar mengamalkan dan mengembangkan ajaran Islam dalam berhubungan dengan Allah dan dengan sesama makhluk-Nya, dapat mengambil manfaat yang semakin meningkat dari alam semesta ini untuk kepentingan hidup dunianya kini dan akhiratnya nanti.³ Jadi dengan demikian menurut hemat penulis bahwa pendidikan Islam bukan hanya berorientasi pada kenikmatan dunia semata, akan tetapi tujuan pendidikan Islam adalah untuk mendapatkan kehidupan yang layak dan baik di dunia dan akhirat. Secara umum

³ Zakiyah Drajat, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 37.

terbukti bahwa semakin tinggi pendidikan seseorang maka tingkat pendapatannya semakin baik. Hal ini dimungkinkan karena orang yang berpendidikan lebih produktif bila dibandingkan dengan yang tidak berpendidikan. Investasi dalam bidang pendidikan memiliki banyak fungsi selain fungsi teknis-ekonomis juga fungsi sosial-kemanusiaan, fungsi politis, fungsi budaya, dan fungsi kependidikan. Hal ini sesuai yang diungkap di dalam satu surat alquran diantaranya yang terdapat pada surat al-Mudatsir ayat 1 sampai dengan 5. Untuk melihat secara empiris di lapangan seperti penduduk di Indonesia, pendidikan sebagai sumber daya manusia, berapa persen penduduk Indonesia yang mengikuti pendidikan jenjang formal survey membuktikan, Maka terbukti dari situ, kebanyakan mereka tidak mengikuti pendidikan islam, jadi dengan pendidikan berbasis Islam lah sumber daya manusianya yang mampu menyelamatkan kondisi yang lebih baik lagi.

Dalam alquran surat Al-Imran ayat 104 adalah tentang pandangan Islam menolak segala kejahatan, dan berusaha meningkatkan taraf hidup manusia dan peradabannya ini tentunya akan lebih bagus, selalu menjurus kepada berbuat kebaikan dan mencegah segala kemungkaran, *ma'ruf* ialah segala perbuatan yang mendekatkan diri kepada Allah, sedangkan *mungkar* ialah segala perbuatan yang menjauhkan diri dari Allah, Tumbuhnya perilaku *ma'ruf* nahi *mungkar* di kalangan umat Islam akan menjamin kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Inilah modal manusianya untuk dididik dan menanam modal sebesar-besarnya agar kebaikan-kebaikan yang akan dirasakannya akan datang akan menjadi kondisi yang lebih baik lagi.

Dalam alquran surat alqosos ayat 77 ayat ini menjelaskan sebagai mukmin harus berusaha menciptakan keseimbangan antara mencari keperluan dunia dan keperluan akhirat, dalam ayat ini juga agar menjadi human investmen juga harus berbuat baik kepada orang lain, kepada lingkungan dan tentunya tidak dibenarkan merusak lingkungan dan alam sekitar, sebab bila ini dilakukan akan rusak dan binasalah lingkungan alam sekitar, hal ini jika manusianya dididik dengan nilai islami, Jadi jika tidak dilakukannya perambahan hutan di alam sekitar serta tidak merusak lingkungan berarti mereka telah dididik dengan nilai-nilai Islam, jadi tentunya akan menjadi keuntungan ekonomi yang sangat besar di Indonesia, baik terhadap Ekonomi, politik, social, budaya dan lain sebagainya, maka Human investment (sumber daya manusianya) dilakukan pendidikan, dan inilah yang menyelamatkan taraf hidup orang banyak dan dapat meningkatkan semua lini agar adanya peningkatan hidup manusia dan peradabannya menjadi lebih bagus, apalagi dalam Islam mengajarkan tentang bagaimana agar bahagia hidup di dunia sebagai orang kaya dan agar bahagia

juga hidup di akhirat. Inilah yang menjadi citacita dan impian yang harus di implementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Dan tentunya akan dibahas lebih detailnya ayat-ayat alquran yang berhubungan dengan human investmen yang akan diteliti melalui tafsir tematik (tafsir maudhu'iy) beserta oleh para mufasssir yang berkompeten tentang itu.

Dalam hal ini juga sesuai dengan hadis Nabi yang berbunyi:

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : قَالَ إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ وَعِلْمٍ يَنْتَفَعُ بِهِ وَوَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

Artinya: dari Abi Hurairah, Nabi saw berkata: Jika seseorang meninggal dunia, maka terputuslah amalannya kecuali tiga perkara yaitu: sedekah jariyah, ilmu yang dimanfaatkan, atau do'a anak yang sholeh.⁴

Sesuai dengan hadis di atas maka pendidikan merupakan investasi bagi manusia, bukan hanya berorientasi pada keduniaan tetapi juga akhirat. Pendidikan Islam bersumber dari alquran dan Hadis nabi, yang kedua-duanya merupakan *paraniel knowledge* (ilmu abadi), yang tidak bisa dirubah oleh siapapun, manusia hanya bisa mencari kebenaran sesuai dengan konsep-konsep yang terdapat di dalamnya, baik yang berkaitan dengan ibadah, mua'malah maupun yang berkaitan dengan pendidikan itu sendiri. Oleh sebab itulah peneliti menentukan judul disertasi adalah **"PENDIDIKAN SEBAGAI HUMAN INVESTMEN (KAJIAN ALQURAN TAFSIR TEMATIK)"**

B. Batasan Istilah

Untuk lebih memahami penelitian ini, maka peneliti menjelaskan kata-kata yang berkaitan dengan judul penelitian ini.

1. Hakikat Investasi

Investasi dapat diartikan sebagai penanaman uang atau barang di suatu perusahaan atau proyek untuk tujuan memperoleh keuntungan.

2. Hakikat Pendidikan Islam

Segala pengalaman belajar yang dilalui oleh peserta didik dengan segala lingkungan dan sepanjang hayat. Pada hakikatnya kehidupan mengandung unsur pendidikan karena adanya interaksi dengan lingkungan.⁵

⁴ Muslim, *Kitab Shahih Muslim*, juz II (Bairut: Daar Fikr, 1998), h. 1631

⁵ Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: kalam Mulia, 2010), h. 14.

3. Alquran

Di Dalam buku Sejarah Alquran diterangkan bahwa definisi Alquran adalah Kalamullah yang diturunkan ke dalam kalbu Rasulullah Saw dengan perantaraan wahyu, melalui Ruh al-Qudus, yaitu Jibril, turun secara bertahap dalam bentuk ayat demi ayat, surah sepanjang periode kenabian Rasulullah 23 tahun, yang isi Alquran tersebut ada pembukaan dengan surat al-Fatihah dan ditutup dengan surah an-Nas, dimana apabila dibaca adalah merupakan ibadah.⁶ Jadi Alquran adalah kitab suci yang ada dalam agama Islam. Dengan demikian etika komunikasi yang dimaksud adalah etika komunikasi yang berdasarkan Alquran.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, dapatlah dirumuskan masalah sebagai berikut:

1. Sejauhmana pendidikan sebagai investasi dalam Alquran, yaitu dalam alquran pada tafsir tematik yang berkaitan dengan makna human investmen?
2. Bagaimana penafsiran para tokoh mufassir terhadap kajian alquran pada tafsir tematik tentang human investmen baik menggolongkannya dari Ayat-Ayat Makkiyah dan Ayat-Ayat Madaniyah ?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan yang hendak dicapai dari pelaksanaan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui sejauhmana pendidikan sebagai investasi dalam Kajian Alquran berdasarkan tafsir Tematik (Tafsir Maudhu'iy)
2. Untuk mengetahui penafsiran para tokoh tafsir terhadap kajian alquran tafsir tematik

E. Kegunaan Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat:

1. Penelitian ini adalah sebagai tugas akhir bagi peneliti untuk memenuhi salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Doktor Pendidikan Islam di lingkungan Program Pascasarjana UIN-SU Medan Sumatera Utara.

⁶ Ahsin Sakho Muhammad, *Sejarah Alquran*, (Jakarta: Rehal Publika, 2008), h. 1.

2. Khusus bagi guru atau pendidik, pengelola pendidikan dan pemerhati pendidikan.
3. Bagi akademisi, penelitian ini dapat sebagai sumbangan untuk memperkaya khazanah ilmu pengetahuan pendidikan Agama Islam yang bersumber dari Alquran.

BAB II

KAJIAN TEORI

A. PENDIDIKAN SEBAGAI HUMAN INVESTASI

1. Hakikat Investasi

Investasi dapat diartikan sebagai penanaman uang atau barang di suatu perusahaan atau proyek untuk tujuan memperoleh keuntungan.⁷ Pada dasarnya, investasi adalah membeli suatu aset yang diharapkan di masa datang dapat dijual kembali dengan nilai yang lebih tinggi. Investasi juga dapat dikatakan sebagai suatu penundaan konsumsi saat ini untuk konsumsi masa depan. Harapan pada keuntungan di masa datang merupakan kompensasi atas waktu dan risiko yang terkait dengan suatu investasi yang dilakukan.

Pendidikan sebagai investasi dapat dilihat dari tiga tataran, yaitu 1) tataran makro pendidikan, 2) mikro pendidikan, dan 3) proses belajar mengajar di kelas. Secara makro, dibalik pemahaman pendidikan sebagai investasi, terkandung konsep pendekatan yang meletakkan pendidikan dalam konteks sistem yang lebih luas, yaitu pertumbuhan ekonomi dan/atau pembangunan bangsa. Artinya, produk pendidikan tidak semata-mata dilihat sebagai luaran yang berdiri sendiri melainkan juga merupakan masukan komponen dari sistem yang lebih luas. Ini berarti bahwa investasi pendidikan mengandung biaya kesempatan (*opportunity costs*). Maksudnya dengan menginvestasikan di bidang pendidikan berarti suatu bangsa pada suatu periode tertentu akan kehilangan kesempatan untuk berinvestasi di bidang lain. Isunya menjadi, seberapa besar proporsi dari sumber daya yang ada perlu diinvestasikan di bidang pendidikan dan seberapa besar perlu diinvestasikan dalam bidang lain yang ikut membentuk kapasitas sumber daya modal manusia dan seberapa besar investasi perlu diberikan untuk modal fisik.

⁷ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, edisi IV (Jakarta: P.T Gramedia Utama, 2008), h. 546.

Sebagaimana diyakini oleh para pengikut aliran “*human capital*”⁸ bahwa kesehatan dan mobilitas merupakan unsur yang sama-sama pentingnya dengan pendidikan dalam membentuk sumber daya modal manusia. Selain itu, perlu diingat bahwa sumber daya yang perlu diinvestasikan dibidang pendidikan tidak hanya menyangkut anggaran, tetapi juga sumber daya modal manusianya, karena itu negara manapun pendidikan merupakan salah satu industri jasa yang padat karya. Sebagian negara yang mengalokasikan anggaran pendidikan berdasarkan proporsi dari pendapatan nasional, sebagian lagi menggunakan proporsi dari pengeluaran pemerintah, dan sebagian lagi proporsinya tidak menentu. Di sebagian negara, anggaran pendidikan dialokasikan secara terpisah dengan anggaran pemerintah sektor yang lain.

Mengkaji yang dihadapi oleh bangsa Indonesia pada saat ini adalah menurunnya pendapatan nasional sebagai akibat belum pulihnya perekonomian nasional dari situasi krisis multidimensional yang berkepanjangan. Apabila kondisi ini terus berkelanjutan, maka proporsi anggaran pendapatan nasional secara *fixed* dapat berakibat kepada menurunnya secara riil sumber dana pendidikan dari pemerintah, yang mestinya tidak perlu terjadi. Lebih-lebih pada era otonomi daerah sekarang ini, proporsi yang *fixed* dan berlaku nasional mungkin tidak akan menjamin tercukupinya biaya operasional pendidikan yang ada di Daerah Kabupaten/ Kota yang sebagian besar APBD-nya bertumpu kepada dana alokasi umum.

Pendidikan sebagai investasi tidak hanya bagi pemerintah atau bangsa, tetapi juga individu peserta didik yang bersangkutan karena keuntungan yang diperoleh dari pendidikan dapat bersifat keuntungan pribadi maupun sosial. Isu makro perlu memperoleh perhatian adalah siapa yang harus membiayai pendidikan sebagai investasi, pemerintahkah, orang tua peserta didikkah, masyarakat pemakai hasil pendidikankah, atau kombinasi diantara ketiga unsur tersebut?

Pasal 33 Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 menyiratkan bahwa ketiga unsur itulah yang membiayai penyelenggaraan pendidikan, tetapi seberapa besar kontribusi masing-masingnya tidak ditetapkan.⁹ Ada pemerintah negara yang membiayai penyelenggaraan pendidikan sepenuhnya di seluruh

⁸ Human Capital Management (HCM) di jelaskan oleh accounting for People task Force (2003) sebagai “ pendekatan strategis untuk manajemen orang-orang yang berfokus pada isu yang sangat penting tentang keberhasilan organisasi”.

⁹ Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional.

jenjang dan jenis pendidikan. Namun demikian, pada umumnya negara yang sudah maju membiayai sepenuhnya penyelenggaraan pendidikan pada jenjang yang diwajibkan. Pada tataran ini pertimbangan pemerintah, keadilan, kualitas, dan efisiensi menjadi isu yang mengemuka diantara debat tokoh ekonomi dan pendidikan. Kaitannya dengan pelaksanaan otonomi daerah, isu yang dapat menjadi bahan diskusi adalah manakah yang lebih tepat mengalokasikan anggaran untuk pendidikan, oleh Pemerintah Pusat, Daerah, atau kombinasi keduanya? Dalam konteks ini, tantangan yang dihadapi Indonesia adalah beragamnya kemampuan daerah membiayai pendidikan yang diikuti dengan kemampuan masyarakat atau orang tua peserta didiknya yang beragam pula.

Pada tataran mikro pendidikan, setidaknya-tidaknya ada dua isu fundamental yang perlu mendapat perhatian dalam membahas pendidikan sebagai investasi yaitu; *Pertama*, walaupun semua orang sepakat bahwa investasi dibidang pendidikan itu penting tetapi yang lebih penting lagi adalah bagaimana peran pendidikan itu dalam memberikan andil membentuk sumber daya modal manusia yang selanjutnya dapat berperanan dalam pembangunan ekonomi dan pembangunan bangsa. Apakah bahwa kunci pembentukan sumber daya modal manusia itu terletak pada pengetahuan dan keterampilan yang dimiliki melalui pendidikan? Kalau itu pun benar, jenis pengetahuan dan keterampilan yang seperti apakah yang benar-benar mendukung pembentukan sumber daya modal manusia yang sesuai dengan kebutuhan teknologi yang diinvestasikan melalui modal fisik. Tantangan yang dihadapi adalah demi efisiensi dan persaingan global, teknologi yang dipergunakan selalu berubah dan berkembang dengan cepat, sementara itu karena sifatnya perubahan di bidang pendidikan lebih lambat. Lebih-lebih pada era teknologi informasi, perkembangan teknologi menjadi sangat cepat sehingga informasi menjadi sumber daya yang tak terbatas di masa mendatang melampaui perkembangan pengetahuan dan keterampilan yang disosialisasikan melalui pendidikan.¹⁰

Kedua, implikasi dari isu tersebut di atas adalah timbulnya pertanyaan yaitu seberapa besar investasi perlu diberikan antar jenjang dan jenis pendidikan? Manakah yang lebih tepat, apakah investasi perlu lebih banyak pada tingkat pendidikan dasar, pendidikan menengah, pendidikan tinggi, atau bahkan pendidikan luar sekolah? Hampir semua literatur pendidikan menyepakati bahwa investasi di bidang pendidikan dasar perlu memperoleh prioritas karena di suatu sisi secara ekonomis memberikan nilai balik (*rate*

¹⁰ Halal, Willian E. *The Infinite Resource*. (San Fransisco: Jossey – Bass Inc, 1998), h. 78.

of return) yang paling tinggi, dan disisi lain secara sosiologis sebagai jalan untuk meningkatkan persamaan dan pemerataan memperoleh pendidikan. Kebijakan ini diharapkan juga akan membawa dampak jangka panjang kepada pemerataan kesempatan untuk mobilisasi sosial dan pemerataan pendapatan. Debat tentang mana lebih penting menginvestasikan lebih banyak pada bidang pengembangan ilmu atau pengetahuan profesional di tingkat sekolah menengah dan perguruan tinggi masih berlanjut. Sebagaimana hasil penelitian Nurhadi, menunjukkan bahwa dalam jangka panjang pendidikan menengah umum ternyata menghasilkan nilai balik lebih besar dari pendidikan menengah kejuruan, terkecuali sekolah menengah kejuruan yang lulusannya memerlukan keterampilan dengan tingkat presisi yang tinggi.¹¹

Dalam menghadapi isu mikro seperti ini, tantangan yang dihadapi adalah terjadinya stagnasi kesempatan kerja sebagai akibat dari memburuknya ekonomi nasional, dan bahkan di beberapa sektor telah terjadi pemutusan hubungan kerja sehingga memperbesar angka pengangguran. Ini akan semakin memperkecil probabilitas nilai balik investasi pendidikan. Sementara itu, dampak dari keadaan tersebut bisa dua macam, satu kemungkinan adalah menurunnya tuntutan (*demand*) akan pendidikan sebagai reaksi terhadap pasar, kemungkinan lain justru akan memacu persaingan yang ketat di bidang pendidikan sehingga meningkatkan tuntutan akan pendidikan. Apabila kemungkinan kedua yang terjadi, maka dapat terjadi investasi berlebihan (*over-investment*) di bidang pendidikan seperti yang pernah terjadi di Amerika Serikat pada tahun 1975, sehingga peran pendidikan bergeser menjadi instrumen seleksi saja bagi dunia industri.

Isu yang *ketiga* adalah pada tataran kelas. Dari kacamatan teori fungsi produksi, proses pendidikan terjadi karena berinteraksinya berbagai masukan instrumental pendidikan yang diharapkan akan mewarnai masukan peserta didik menjadi lulusan yang diharapkan. Hasil rangkuman studi di 12 negara yang sedang berkembang, menunjukkan bahwa ada tiga masukan instrumental utama yang berperan menentukan kualitas luaran pendidikan, yaitu: 1) jumlah jam riil guru mengajar di depan kelas, 2) ketersediaan dan penggunaan buku pelajaran, dan 3) ketersediaan dan penggunaan laboratorium.¹² Menjadi isu

¹¹ Nurhadi, Muljani A. (1998). *The Effects of Schooling Factors on Personal Earnings Within The Context of The Internal Labor Market in P.T. Petrokimia Gresik (Persero) Indonesia*. (A. Dissertation, State University of New York at Albany).

¹² Simmons, John and Alexander, Leigh. "Factor Which Promote School Achievement in Developing Countries: A review of the Research". In Simmons, John (Ed). *The Education Dilemma: Policy Issues for Developing Countries in the 1980's*. (Oxford: Pergamon Press, 1980), h. 77 – 96.

yang menarik adalah apakah biaya pendidikan yang secara terbatas diperoleh telah dialokasikan secara baik sesuai dengan komponen penentu kualitas luar pendidikan tersebut? Lebih Spesifik lagi apakah alokasi anggaran rutin yang disediakan telah mengacu keadaan system alokasi biaya operasional pendidikan untuk mendukung ketiga komponen tersebut? Sebagaimana kita ketahui bahwa sampai saat Ini sekitar 80 sampai 95 persen anggaran rutin dialokasikan untuk gaji yang secara rutin diberikan setiap bulan. Tantangan yang kita hadapi adalah, sementara belanja pegawai (dalam bentuk gaji) telah mendominasi biaya operasional pendidikan yang seharusnya juga dialokasikan untuk kedua masukan instrumental yang lain, secara absolut nilai rupiah yang diterima masih jauh dari kebutuhan riil untuk hidup para pendidik kita.

Dari uraian tersebut diatas dapat disimpulkan bahwa persoalan pendidikan sebagai investasi merupakan isu yang kompleks dan tantangan yang dihadapi bangsa Indonesia berkaitan dengan masing-masing isu tersebut sekarang ini juga semakin berat. Pembahasan tentang investasi pendidikan ini akan lebih cermat lagi apabila kita juga menyadari berbagai keterbatasan yang melekat kepada investasi pendidikan. Schultz menyebutkan bahwa setidaknya ada tujuh karakteristik investasi pendidikan yang membedakan dengan investasi fisik dan sekaligus merupakan keterbatasannya, yaitu:

- 1) sumber daya modal manusia hasil dari pendidikan selalu melekat pada individu sehingga tidak dapat dijualbelikan atau ditransfer ke pihak lain serta hanya dapat dimanfaatkan di tempat individu itu berada;
- 2) untuk memperoleh keuntungan atau nilai balik dari investasi pendidikan, individu yang bersangkutan harus aktif sendiri;
- 3) lama waktu memanfaatkan sumber daya modal manusia terbatas kepada usia hidup yang bersangkutan;
- 4) seseorang harus aktif kontribusi dalam investasi pendidikan, paling tidak menginvestasikan waktunya untuk mengandung biaya kesempatan;
- 5) akan lebih efisien investasi pendidikan dilakukan pada usia muda;
- 6) hasil investasi pendidikan dapat dimanfaatkan dalam kurun waktu yang berbeda, ada yang cepat usang, ada yang stagnasi, tetapi juga ada yang meningkat; dan
- 7) pada umumnya karena alasan tertentu investasi pendidikan untuk wanita berbeda dengan pria.

Pendidikan memiliki peran penting dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dalam upaya menciptakan sumber daya manusia yang

berkualitas. Pendidikan merupakan suatu faktor kebutuhan dasar untuk setiap manusia sehingga upaya mencerdaskan kehidupan bangsa, karena melalui pendidikan upaya peningkatan kesejahteraan rakyat dapat diwujudkan. Pendidikan mempengaruhi secara penuh pertumbuhan ekonomi suatu Negara (daerah). Hal ini bukan saja karena pendidikan akan berpengaruh terhadap produktivitas, tetapi juga akan berpengaruh fertilitas masyarakat. Pendidikan dapat menjadikan sumber daya manusia lebih cepat mengerti dan siap dalam menghadapi perubahan dan pembangunan suatu Negara.

Hampir semua negara berkembang menghadapi masalah kualitas dan kuantitas sumber daya manusia yang diakibatkan oleh rendahnya mutu pendidikan. Hal ini ditunjukkan oleh adanya tingkat melek huruf yang rendah, pemerataan pendidikan yang rendah, serta standar proses pendidikan yang relatif kurang memenuhi syarat.

Padahal kita tahu, bahwa pendidikan merupakan suatu pintu untuk menghasilkan sumber daya manusia yang berkualitas. Untuk itu peningkatan kualitas sumber daya manusia mutlak harus dilakukan. Karena dengan kualitas sumber daya manusia yang berkualitas dapat memberikan multiplier effect terhadap pembangunan suatu negara, khususnya pembangunan bidang ekonomi.

Isu mengenai sumber daya manusia (*human capital*) sebagai input pembangunan ekonomi sebenarnya telah dimunculkan oleh Adam Smith pada tahun 1776, yang mencoba menjelaskan penyebab kesejahteraan suatu negara, dengan mengisolasi dua faktor, yaitu; 1) pentingnya skala ekonomi; dan 2) pembentukan keahlian dan kualitas manusia. Faktor yang kedua inilah yang sampai saat ini telah menjadi isu utama tentang pentingnya pendidikan dalam meningkatkan pertumbuhan ekonomi.

Pemerintah mempuayai peran aktif dalam rangka meningkatkan kualitas pendidikan agar SDM yang dihasilkan dapat menjadi sumber untuk pembangunan negara maupun daerah, dan salah satu usaha pemerintah untuk memajukan pendidikan yaitu dengan mencanangkan program wajib belajar sembilan tahun. Hal ini diatur dalam undang-undang, yaitu Undang-Undang No. 20 tahun 2003 yang menyatakan bahwa setiap warga negara yang berusia 7 sampai dengan 15 tahun wajib mengikuti pendidikan dasar, tidak boleh ada dropout karena alasan biaya. Jika hal ini terjadi, pemerintah dianggap telah mengingkari amanat UU dan mengingkari tugas bangsa, karena dalam ketentuan pemerintah 20% dari APBN adalah untuk dialokasikan pada sektor pendidikan.¹³

¹³ Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional.

Hubungan investasi sumber daya manusia (pendidikan) dengan pertumbuhan ekonomi merupakan dua mata rantai. Namun demikian, pertumbuhan tidak akan bisa tumbuh dengan baik walaupun peningkatan mutu pendidikan atau mutu sumber daya manusia dilakukan, jika tidak ada program yang jelas tentang peningkatan mutu pendidikan dan program ekonomi yang jelas.

Namun, sesungguhnya faktor teknologi dan modal fisik tidak independen dari faktor manusia. Suatu bangsa dapat mewujudkan kemajuan teknologi, termasuk ilmu pengetahuan dan manajemen, serta modal fisik seperti bangunan dan peralatan mesin-mesin hanya jika negara tersebut memiliki modal manusia yang kuat dan berkualitas. Apabila demikian, secara tidak langsung kontribusi faktor modal manusia dalam pertumbuhan penduduk seharusnya lebih tinggi dari angka 31 persen.

Perhatian terhadap faktor manusia menjadi sentral akhir-akhir ini berkaitan dengan perkembangan dalam ilmu ekonomi pembangunan dan sosiologi. Para ahli di kedua bidang tersebut umumnya sepakat pada satu hal yakni modal manusia berperan secara signifikan, bahkan lebih penting daripada faktor teknologi, dalam memacu pertumbuhan ekonomi. Modal manusia tersebut tidak hanya menyangkut kuantitas, tetapi yang jauh lebih penting adalah dari segi kualitas.

Karena itu, investasi di bidang pendidikan tidak saja berfaedah bagi perorangan, tetapi juga bagi komunitas bisnis dan masyarakat umum. Pencapaian pendidikan pada semua level niscaya akan meningkatkan pendapatan dan produktivitas masyarakat. Pendidikan merupakan jalan menuju kemajuan dan pencapaian kesejahteraan sosial dan ekonomi. Sedangkan kegagalan membangun pendidikan akan melahirkan berbagai problem krusial: pengangguran, kriminalitas, penyalahgunaan narkoba, dan *welfare dependency* yang menjadi beban sosial politik bagi pemerintah.

Lalu pertanyaannya, apakah ukuran yang dapat menentukan kualitas manusia? Ada berbagai aspek yang dapat menjelaskan hal ini seperti aspek kesehatan, pendidikan, kebebasan berbicara dan lain sebagainya. Di antara berbagai aspek ini, pendidikan dianggap memiliki peranan paling penting dalam menentukan kualitas manusia. Lewat pendidikan, manusia dianggap akan memperoleh pengetahuan, dan dengan pengetahuannya manusia diharapkan dapat membangun keberadaan hidupnya dengan lebih baik.

Dari berbagai studi tersebut sangat jelas dapat disimpulkan bahwa pendidikan mempunyai pengaruh terhadap pertumbuhan ekonomi melalui

berkembangnya kesempatan untuk meningkatkan kesehatan, pengetahuan, dan ketarmpilan, keahlian, serta wawasan mereka agar mampu lebih bekerja secara produktif, baik secara perorangan maupun kelompok. Implikasinya, semakin tinggi pendidikan, hidup manusia akan semakin berkualitas. Dalam kaitannya dengan perekonomian secara umum (nasional), semakin tinggi kualitas hidup suatu bangsa, semakin tinggi tingkat pertumbuhan dan kesejahteraan bangsa tersebut.

B. KONSEP PENDIDIKAN SEBAGAI INVESTASI

Konsep pendidikan sebagai sebuah investasi (*education as investement*) telah berkembang secara pesat dan semakin diyakini oleh setiap negara bahwa pembangunan sektor pendidikan merupakan prasyarat kunci bagi pertumbuhan sektor-sektor pembangunan lainnya. Konsep tentang investasi sumber daya manusia (*human capital investment*) yang dapat menunjang pertumbuhan ekonomi (*economic growth*), sebenarnya telah mulai dipikirkan sejak zaman Adam Smith,¹⁴ dan para teoritis klasik lainnya sebelum abad ke 19 yang menekankan pentingnya investasi keterampilan manusia. Pemikiran ilmiah ini baru mengambil tonggak penting pada tahun 1960-an ketika pidato Theodore Schultz pada tahun 1960 yang berjudul *Investment in human capital* di hadapan *The American Economic Association* merupakan peletak dasar teori *human capital* modern. Pesan utama dari pidato tersebut sederhana bahwa proses perolehan pengetahuan dan keterampilan melalui pendidikan bukan merupakan suatu bentuk konsumsi semata-mata, akan tetapi juga merupakan suatu investasi.¹⁵

Schultz kemudian memperlihatkan bahwa pembangunan sektor pendidikan dengan manusia sebagai fokus intinya telah memberikan kontribusi langsung terhadap pertumbuhan ekonomi suatu negara, melalui peningkatan keterampilan dan kemampuan produksi dari tenaga kerja.

¹⁴ adalah seorang filsuf berkebangsaan Skotlandia yang menjadi pelopor ilmu ekonomi modern. Karyanya yang terkenal adalah buku *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (disingkat *The Wealth of Nations*) adalah buku pertama yang menggambarkan sejarah perkembangan industri dan perdagangan di Eropa serta dasar-dasar perkembangan perdagangan bebas dan kapitalisme. Adam Smith adalah salah satu pelopor sistem ekonomi Kapitalisme. Sistem ekonomi ini muncul pada abad 18 di Eropa Barat dan pada abad 19 mulai terkenal di sana.

¹⁵ Schultz, Theodore W. "Investment in Human Capital". In karabel, Jeremo and Halsey, A.H. (Eds). *Power and Ideology in Education*. (New York: Oxford University Press, 1961), h. 313.

Penemuan dan cara pandang ini telah mendorong ketertarikan sejumlah ahli untuk meneliti mengenai nilai ekonomi dari pendidikan. Alasan utama dari perubahan pandangan ini adalah adanya pertumbuhan minat dan *interest* selama tahun 1960-an mengenai nilai ekonomi dari pendidikan. Pada tahun 1962, Bowman, mengenalkan suatu konsep "revolusi investasi manusia di dalam pemikiran ekonomis". Para peneliti lainnya seperti Deninson (1962), Becker (1969) dan yang lainnya turut melakukan pengujian terhadap teori *human capital* ini. Perkembangan tersebut telah memengaruhi pola pemikiran berbagai pihak, termasuk pemerintah, perencana, lembaga-lembaga internasional, para peneliti dan pemikir modern lainnya, serta para pelaksana dalam pembangunan sektor pendidikan dan pengembangan SDM.

Di negara-negara maju, pendidikan selain sebagai aspek konsumtif juga diyakini sebagai investasi modal manusia (*human capital investment*) dan menjadi *leading sektor* atau salah satu sektor utama. Oleh karena perhatian pemerintahnya terhadap pembangunan sektor ini sungguh-sungguh, misalnya komitmen politik anggaran sektor pendidikan tidak kalah dengan sektor lainnya, sehingga keberhasilan investasi pendidikan berkorelasi dengan kemajuan pembangunan makronya. Pada tahun 1970-an, penelitian-penelitian mengenai hubungan antara pendidikan dan pertumbuhan ekonomi sempat mandeg karena timbulnya kesangsian mengenai peranan pendidikan terhadap pertumbuhan ekonomi di beberapa negara, khususnya di Amerika Serikat dan negara berkembang yang menerima bantuan dari Bank Dunia pada waktu itu. Kesangsian ini timbul, antara lain karena kritik para sosiolog pendidikan diantaranya Gary Becker (1964) mengatakan bahwa teori *human capital* ini lebih menekankan dimensi material manusia sehingga kurang memperhitungkan manusia dari dimensi sosio budaya. Kritik Becker ini justru membuka persepektif dari keyakinan filosofis bahwa pendidikan tidak pula semata-mata dihitung sebagai investasi ekonomis tetapi lebih dari itu dimensi sosial, budaya yang berorientasi pada dimensi kemanusiaan merupakan hal yang lebih penting dari sekedar investasi ekonomi. Karena pendidikan harus dilakukan oleh sebab terkait dengan kemanusiaan itu sendiri (*human dignity*).

Beberapa peneliti neoklasik lain, telah dapat menyakinkan kembali secara ilmiah akan pentingnya manusia yang terdidik menunjang pertumbuhan ekonomi secara langsung bahkan seluruh sektor pembangunan makro lainnya. Atas dasar keyakinan ilmiah itulah akhirnya Bank Dunia kembali merealisasikan program bantuan internasionalnya ke berbagai negara. Kontribusi pendidikan terhadap pertumbuhan ini menjadi semakin kuat

setelah memperhitungkan efek interaksi antara pendidikan dan investasi fisik lainnya.¹⁶ Artinya, investasi modal fisik akan berlipat ganda nilai tambahnya di kemudian hari jika pada saat yang sama dilakukan juga investasi SDM, yang secara langsung akan menjadi pelaku dan pengguna dalam investasi fisik tersebut.

Sekarang diakui bahwa pengembangan SDM suatu negara adalah unsur pokok bagi kemakmuran dan pertumbuhan dan untuk penggunaan yang efektif atas sumber daya modal fisiknya. Investasi dalam bentuk modal manusia adalah suatu komponen integral dari semua upaya pembangunan. Pendidikan harus meliputi suatu spektrum yang luas dalam kehidupan masyarakat itu sendiri.

C. ALASAN PENDIDIKAN SEBAGAI INVESTASI:

1. Sebagai Alat Perkembangan Ekonomi

Pendidikan adalah alat untuk perkembangan ekonomi dan bukan sekedar pertumbuhan ekonomi. Pada praksis manajemen pendidikan modern, salah satu dari lima fungsi pendidikan adalah fungsi teknis-ekonomis baik pada tataran individual hingga tataran global. Fungsi teknis-ekonomis merujuk pada kontribusi pendidikan untuk perkembangan ekonomi. Misalnya pendidikan dapat membantu siswa untuk mendapatkan pengetahuan dan keterampilan yang diperlukan untuk hidup dan berkompetisi dalam ekonomi yang kompetitif. Secara umum terbukti bahwa semakin berpendidikan seseorang maka tingkat pendapatannya semakin baik. Hal ini dimungkinkan karena orang yang berpendidikan lebih produktif bila dibandingkan dengan yang tidak berpendidikan. Kondisi ini jelas terlihat dari penghasilan yang berbeda pada tiap tingkatan pendidikan yang berbeda. Produktivitas seseorang tersebut dikarenakan dimilikinya keterampilan teknis yang diperoleh dari pendidikan. Oleh karena itu salah satu tujuan yang harus dicapai oleh pendidikan adalah mengembangkan keterampilan hidup. Inilah sebenarnya arah kurikulum berbasis kompetensi, pendidikan *life skill* dan *broad based education* yang dikembangkan di Indonesia akhir-akhir ini.

Sumber daya manusia yang berpendidikan akan menjadi modal utama pembangunan nasional, terutama untuk perkembangan ekonomi. Semakin

¹⁶ Psacharopoulos And Woodhall, Maureen. *Education and Development: An Analysis of Investment Choices*. (New York: Oxford University Press, 1985), h. 57.

banyak orang yang berpendidikan maka semakin mudah bagi suatu untuk membangun bangsanya. Hal ini dikarenakan telah dikuasai keterampilan, ilmu pengetahuan dan teknologi oleh sumber daya manusia sehingga pemerintah lebih mudah dalam menggerakkan pembangunan nasional.

Para penganut teori human capital berpendapat bahwa pendidikan adalah sebagai investasi sumber daya manusia yang memberi manfaat moneter ataupun non-moneter. Manfaat non-moneter dari pendidikan adalah diperolehnya kondisi kerja yang lebih baik, kepuasan kerja, efisiensi konsumsi, kepuasan menikmati masa pensiun dan manfaat hidup lebih lama karena peningkatan gizi dan kesehatan. Manfaat moneter adalah manfaat ekonomis yaitu berupa tambahan pendapatan seseorang yang menyelesaikan tingkat pendidikan tertentu dibandingkan dengan pendidikan yang lebih rendah.

Pembangunan SDM manusia melalui pendidikan menyokong secara langsung terhadap pertumbuhan ekonomi, dan karenanya pengeluaran untuk pendidikan harus dipandang sebagai investasi yang produktif dan tidak serakah. Jika dilihat sebagai sesuatu yang konsumtif tanpa manfaat balikan yang signifikan (*rate of return*).

Sejumlah hubungan telah diuji dalam rangka mencapai kesimpulan tersebut. Sebagai contoh misalnya studi Bank Dunia mengenai 83 negara sedang berkembang menunjukkan bahwa di 10 negara yang mempunyai tingkat pertumbuhan riil tertinggi dari GNP perkapita antara tahun 1960 dan 1980 adalah negara yang tingkat melek huruf pada tahun 1960 rata-rata 16 persen, lebih tinggi daripada negara-negara lain.

Juga telah digambarkan bahwa investasi dalam bidang pendidikan mempunyai pengaruh langsung terhadap produktivitas individu dan penghasilannya. Kebanyakan bukti berasal dari pertanian. Kajian antara petani yang berpendidikan dan yang tidak berpendidikan di negara-negara berpendapatan rendah menunjukkan, ketika masukan-masukan seperti pupuk dan bibit unggul tersedia untuk teknik-teknik usaha tani yang lebih baik, hasil tahunan seorang petani yang berpendidikan selama 4 tahun rata-rata 13 persen lebih tinggi daripada seorang petani yang tidak berpendidikan. Meskipun masukan ini kurang, penghasilan para petani yang berpendidikan tetap lebih tinggi 8 persen, (World Bank, World Development Report, 1988).

Peranan wanita dalam mengasuh dan membesarkan anak begitu penting sehingga membuat pendidikan bagi anak perempuan menjadi sangat berat.

Studi-studi menunjukkan adanya korelasi signifikan antara tingkat pendidikan ibu dan status gizi anaknya dan angka harapan hidup. Lebih jauh, manfaat kesehatan dan gizi yang lebih baik dan tingkat fertilitas yang lebih rendah yang diakibatkan oleh investasi dalam pendidikan mendorong produktivitas investasi-investasi lainnya dalam sektor pembangunan lainnya.

Sebuah studi lain dilakukan Bank Dunia dan disajikan dalam World Development Report 1980 menguji perkiraan tingkat pengembalian ekonomi (*rate of return*) terhadap investasi dalam bidang pendidikan di 44 negara sedang berkembang. Disimpulkan bahwa nilai manfaat balikan semua tingkat pendidikan berada jauh di atas 10 persen. Berbagai penelitian lainnya relatif selalu menunjukkan bahwa nilai balikan modal manusia lebih besar daripada modal fisik. Tidak ada negara di dunia yang mengalami kemajuan pesat dengan dukungan SDM yang rendah pendidikannya. *Jadi kalau kita mengharapkan kemajuan pembangunan dengan tidak menjadikan modal manusia (sektor pendidikan) sebagai prasyarat utama, maka sama dengan bingung merindukan bulan."*

2. Sebagai Nilai Balik (*Rate of Return*)

Nilai balik pendidikan yaitu perbandingan antara total biaya yang dikeluarkan untuk membiayai pendidikan dengan total pendapatan yang diperoleh setelah seseorang lulus dan memasuki dunia kerja.

Pertama, pendidikan adalah alat untuk perkembangan ekonomi dan bukan sekedar pertumbuhan ekonomi. Pada praksis manajemen pendidikan modern, salah satu dari lima fungsi pendidikan adalah fungsi teknis-ekonomis baik pada tataran individual hingga tataran global. Fungsi teknis-ekonomis merujuk pada kontribusi pendidikan untuk perkembangan ekonomi. Misalnya pendidikan dapat membantu siswa untuk mendapatkan pengetahuan dan keterampilan yang diperlukan untuk hidup dan berkompetisi dalam ekonomi yang kompetitif.

Secara umum terbukti bahwa semakin berpendidikan seseorang maka tingkat pendapatannya semakin baik. Hal ini dimungkinkan karena orang yang berpendidikan lebih produktif bila dibandingkan dengan yang tidak berpendidikan. Produktivitas seseorang tersebut dikarenakan dimilikinya keterampilan teknis yang diperoleh dari pendidikan. Oleh karena itu salah satu tujuan yang harus dicapai oleh pendidikan adalah mengembangkan keterampilan hidup. Inilah sebenarnya arah kurikulum berbasis kompetensi, pendidikan life skill dan broad based education yang dikembangkan di

Indonesia akhir-akhir ini. Di Amerika Serikat (1992) seseorang yang berpendidikan doktor penghasilan rata-rata per tahun sebesar 55 juta dollar, master 40 juta dollar, dan sarjana 33 juta dollar. Sementara itu lulusan pendidikan lanjutan hanya berpanghasilan rata-rata 19 juta dollar per tahun. Pada tahun yang sama struktur ini juga terjadi di Indonesia. Misalnya rata-rata, antara pedesaan dan perkotaan, pendapatan per tahun lulusan universitas 3,5 juta rupiah, akademi 3 juta rupiah, SLTA 1,9 juta rupiah. Para penganut teori human capital berpendapat bahwa pendidikan adalah sebagai investasi sumber daya manusia yang memberi manfaat moneter ataupun non-moneter. Manfaat non-moneter dari pendidikan adalah diperolehnya kondisi kerja yang lebih baik, kepuasan kerja, efisiensi konsumsi, kepuasan menikmati masa pensiun dan manfaat hidup yang lebih lama karena peningkatan gizi dan kesehatan. Manfaat moneter adalah manfaat ekonomis yaitu berupa tambahan pendapatan seseorang yang telah menyelesaikan tingkat pendidikan tertentu dibandingkan dengan pendapatan lulusan pendidikan dibawahnya.¹⁷

Kedua, investasi pendidikan memberikan nilai balik (rate of return) yang lebih tinggi dari pada investasi fisik di bidang lain. Nilai balik pendidikan adalah perbandingan antara total biaya yang dikeluarkan untuk membiayai pendidikan dengan total pendapatan yang akan diperoleh setelah seseorang lulus dan memasuki dunia kerja. Di negara-negara sedang berkembang umumnya menunjukkan nilai balik terhadap investasi pendidikan relatif lebih tinggi dari pada investasi modal fisik yaitu 20 % dibanding 15 %. Sementara itu di negara-negara maju nilai balik investasi pendidikan lebih rendah dibanding investasi modal fisik yaitu 9 % dibanding 13 %. Keadaan ini dapat dijelaskan bahwa dengan jumlah tenaga kerja terdidik yang terampil dan ahli di negara berkembang relatif lebih terbatas jumlahnya dibandingkan dengan kebutuhan sehingga tingkat upah lebih tinggi dan akan menyebabkan nilai balik terhadap pendidikan juga tinggi.¹⁸

Ketiga, investasi dalam bidang pendidikan memiliki banyak fungsi selain fungsi teknis-ekonomis yaitu fungsi sosial-kemanusiaan, fungsi politis, fungsi budaya, dan fungsi kependidikan. Fungsi sosial-kemanusiaan merujuk pada kontribusi pendidikan terhadap perkembangan manusia dan hubungan

¹⁷ Walter W. McMahon dan Terry G. Geske, *Financing Education: Overcoming Inefficiency and Inequity*, (USA: University of Illionis, 1982), h. 121.

¹⁸ Ace Suryadi, *Pendidikan, Investasi SDM dan Pembangunan: Isu, Teori dan Aplikasi* (Balai Pustaka: Jakarta, 1999), h. 247.

sosial pada berbagai tingkat sosial yang berbeda. Misalnya pada tingkat individual pendidikan membantu siswa untuk mengembangkan dirinya secara psikologis, sosial, fisik dan membantu siswa mengembangkan potensinya semaksimal mungkin.¹⁹

1. **Fungsi sosial**, memberi kontribusi terhadap perkembangan manusia dan hubungan sosial pada berbagai tingkat sosial yang berbeda. Dalam fungsi sosial-kemanusiaan investasi pendidikan merujuk pada kontribusi pendidikan terhadap perkembangan manusia dan hubungan sosial pada berbagai tingkat sosial yang berbeda. Misalnya, pada tingkat individual pendidikan membantu siswa untuk mengembangkan dirinya secara psikologis, sosial, fisik dan membantu siswa mengembangkan potensinya semaksimal mungkin.
2. **Fungsi politis**, membantu mengembangkan sikap dan keterampilan kewarganegaraan yang positif untuk melatih warganegara yang benar dan bertanggung jawab. Fungsi politis merujuk pada sumbangan pendidikan terhadap perkembangan politik pada tingkatan sosial yang berbeda. Misalnya pada tingkat individual, pendidikan membantu siswa untuk mengembangkan sikap dan keterampilan kewarganegaraan yang positif untuk melatih warganegara yang benar dan bertanggung jawab. Orang yang berpendidikan diharapkan lebih mengerti hak dan kewajibannya sehingga wawasan dan perilakunya semakin demokratis. Selain itu orang yang berpendidikan diharapkan memiliki kesadaran dan tanggung jawab terhadap bangsa dan negara lebih baik dibandingkan dengan yang kurang berpendidikan.
3. **Fungsi budaya**, membantu mengembangkan kreativitas, kesadaran estetik serta untuk bersosialisasi dengan norma-norma, nilai-nilai dan keyakinan sosial yang baik. Fungsi budaya merujuk pada sumbangan pendidikan pada peralihan dan perkembangan budaya pada tingkatan sosial yang berbeda. Pada tingkat individual, pendidikan membantu siswa untuk mengembangkan kreativitasnya, kesadaran estetik serta untuk bersosialisasi dengan norma-norma, nilai-nilai dan keyakinan sosial yang baik. Orang yang berpendidikan diharapkan lebih mampu menghargai atau menghormati perbedaan dan pluralitas budaya sehingga memiliki sikap yang lebih terbuka terhadap keanekaragaman budaya. Dengan demikian

¹⁹ Yin Cheong Cheng, *School Effectiveness and School-Based Management: A Mechanism for Development* (Washington D.C: The Palmer Press, 1996), h.7.

semakin banyak orang yang berpendidikan diharapkan akan lebih mudah terjadinya akulturasi budaya yang selanjutnya akan terjadi integrasi budaya nasional atau regional.

4. **Fungsi kependidikan**, membantu mengembangkan kesadaran belajar sepanjang hayat (*life long learning*) dan senang belajar, selalu merasa ketinggalan informasi, ilmu pengetahuan serta teknologi sehingga terus terdorong untuk maju dan terus belajar. Fungsi kependidikan merujuk pada sumbangan pendidikan terhadap perkembangan dan pemeliharaan pendidikan pada tingkat sosial yang berbeda. Pada tingkat individual pendidikan membantu siswa belajar cara belajar dan membantu guru cara mengajar. Orang yang berpendidikan diharapkan memiliki kesadaran untuk belajar sepanjang hayat (*life long learning*), selalu merasa ketinggalan informasi, ilmu pengetahuan serta teknologi sehingga terus terdorong untuk maju dan terus belajar. Di kalangan masyarakat luas juga berlaku pendapat umum bahwa semakin berpendidikan maka makin baik status sosial seseorang dan penghormatan masyarakat terhadap orang yang berpendidikan lebih baik dari pada yang kurang berpendidikan. Orang yang berpendidikan diharapkan bisa menggunakan pemikiran-pemikirannya yang berorientasi pada kepentingan jangka panjang. Orang yang berpendidikan diharapkan tidak memiliki kecenderungan orientasi materi/uang apalagi untuk memperkaya diri sendiri.

Dalam alquran surat Al-Imran ayat 104 adalah tentang pandangan Islam menolak segala kejahatan, dan berusaha meningkatkan taraf hidup manusia dan peradabannya ini tentunya akan lebih bagus, selalu menjurus kepada berbuat kebaikan dan mencegah segala kemungkaran, ma'ruf ialah segala perbuatan yang mendekatkan diri kepada Allah, sedangkan mungkar ialah segala perbuatan yang menjauhkan diri dari Allah, Tumbuhnya prilaku amar ma'ruf nahi mungkar di kalangan umat Islam akan menjamin kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Inilah modal manusianya untuk dididik dan menanam modal sebesar-besarnya agar kebaikan-kebaikan yang akan dirasakannya akan datang akan menjadi kondisi yang lebih baik lagi.

Dalam alquran surat alqosos ayat 77 ayat ini menjelaskan sebagai mukmin harus berusaha menciptakan keseimbangan antara mencari keperluan dunia dan keperluan akhirat, dalam ayat ini juga agar menjadi human investmen juga harus berbuat baik kepada orang lain, kepada lingkungan

dan tentunya tidak dibenarkan merusak lingkungan dan alam sekitar, sebab bila ini dilakukan akan rusak dan binasalah lingkungan alam sekitar, hal ini jika manusianya dididik dengan nilai islami, Jadi jika tidak dilakukannya perambahan hutan di alam sekitar serta tidak merusak lingkungan berarti mereka telah dididik dengan nilai-nilai Islam, jadi tentunya akan menjadi keuntungan ekonomi yang sangat besar di Indonesia, baik terhadap Ekonomi, politik, social, budaya dan lain sebagainya, maka Human investment (sumber daya manusianya) dilakukan pendidikan, dan inilah yang menyelamatkan taraf hidup orang banyak dan dapat meningkatkan semua lini agar adanya peningkatan hidup manusia dan peradabannya menjadi lebih bagus, apalagi dalam Islam mengajarkan tentang bagaimana agar bahagia hidup di dunia sebagai orang kaya dan agar bahagia juga hidup di akhirat. Inilah yang menjadi cita-cita dan impian yang harus di implementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Dan tentunya akan dibahas lebih detailnya ayat-ayat alquran yang berhubungan dengan human investmen yang akan diteliti melalui tafsir tematik (tafsir maudhu'iy) beserta oleh para mufassir yang berkompeten tentang itu.

Dalam hal ini juga sesuai dengan hadis Nabi yang berbunyi:

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: قَالَ إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ وَعِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ وَوَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

Artinya: dari Abi Hurairah, Nabi saw berkata: Jika seseorang meninggal dunia, maka terputuslah amalannya kecuali tiga perkara yaitu: sedekah jariyah, ilmu yang dimanfaatkan, atau do'a anak yang sholeh.²⁰

Sesuai dengan hadis di atas maka pendidikan merupakan investasi bagi manusia, bukan hanya berorientasi pada keduniaan tetapi juga akhirat. Pendidikan Islam bersumber dari alquran dan Hadis nabi, yang kedua-duanya merupakan *paraniel knowledge* (ilmu abadi), yang tidak bisa dirubah oleh siapapun, manusia hanya bisa mencari kebenaran sesuai dengan konsep-konsep yang terdapat di dalamnya, baik yang berkaitan dengan ibadah, mua'malah maupun yang berkaitan dengan pendidikan itu sendiri. Oleh sebab itulah peneliti menentukan judul disertasi adalah

²⁰ Muslim, *Kitab Shahih Muslim*, juz II (Bairut: Daar Fikr, 1998), h. 1631

BAB III

KESIMPULAN

Bahwa adam smith dan kawan-kawan menggagas teori human capital yang berjalan dari tahun 1976 sampai tahun 2000 an , dengan konsep kapitalisnya sampai 60 tahunan berjalan, Namun setelah itu konsep itu kurang greget di kalangan barat, maka muncul lagi konsep human investment yang mendobrab zaman mejadi lebih baik lagi , sehingga menyebar ke blahan dunia, akan tetapi hal ini masih banyak mendapat kritik tajam yakni berpandangan didasarkan perkembangan ekonomi dan sebagai nilai balik saja, dan hasilnya hanya itu saja hal itu tidak memperhatikan aspek social, budaya. Human investasi juga tidak memperhatikan, kamanan, kesejahteraan, keadilan, pakoknya epoleksosbud lah... Dalam pandangan Islam bAgaimana agar budaya manusia beraktifitas dan berkreaitivitas yang paling tinggi peluangnya

Dalam pendidikan islam itu lebih luas dalam surah al mudatsir ada 5 konsepnya terhadap pendidikan islam sebagai human investasi Ayat 104 Alquran surat al-Imran menegaskan dengan menanamkan investasi selalu berbaik baik dan membuang keburukan ini mendapatkan bebahagian dunia dan akhirat dan Ayat 77 surat alqosos juga mengedepankan menginvestasikan selalu berbuat baik berlaku ihsan pasti hasil dari penanaman kebaikan ini akan menghasilkan kebahagiaan yang sangat luar biasa bagi pemeluknya Pendidikan Islam memberi keuntungan, jika lebih baik. Contoh dalam Hadits tentang 3 amal yang tidak terputus sekalipun telah meninggal dunia, walau sudah tiada, terus mengalir ... yaitu member tambahan kepada kebbaikannya yang aplikasinya dapat dirasakan terus menerus. Inilah peluang dalam Pandangan Islam sehigga pemikiran human capital investment akan lebih beradab, ini sangat strategis jadi hal ini menjadi penyempurna dari teori human investasi

Adanya perambahan hutan oleh penduduk secara besar-besaran, jika mereka sadar itu tidak benarkan merusak alam sekitar dengan pendidikan Islam mereka tidak akan mau merambah hutan Untuk melihat secara empiris Maka terbukti dari situ, pendidikan islam , maka pendidikan jadi dengan pendidikan berbasis Islam lah yang mampu menyelamatkan semua itu, ini rekomendasinya.

Pandangann Islam menolak segala kejahatan, dan berusaha meningkatkan taraf hidup manusia dan peradabannya ini tentunya akan lebih bagus

KOMPARASI METODOLOGIS; SYARAH HADIS ULAMA KLASIK DAN QIRA'AH HADIS PEMIKIR KONTEMPORER

Oleh : M. Najmil Husna
Dosen Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Islam
Universitas Islam Negeri Sumatera Utara
email : najmilhusna80@gmail.com

Abstract: *Lately, the discussion of the Hadith has undergone many developments. Ranging from the study of narrators, untill the study of the meaning of the hadith. The methods used also experiencing growth. In the classical period, the hadith thinkers introduce the method to understand the hadith, called sharh hadith. While in the contemporary era, Islamic thinkers introduced a variety of methods called qira'ah mu'asirah. Sharh methods and qira'ah methods are a major contribution to scientific experts. It will invite a lot of discussion, so that the studies of the Hadith will continue to experience growth and progress. The attention of the scientific experts on the Hadith is very worthy to be appreciated, because it will take advantage of science, especially for Muslims. This article will try to explain it, so it can be food for thought to develop the study of hadith the prophet.*

Key words: Sharh method, Qira'ah method, Classical thinkers, Contemporary thinkers

A. Pendahuluan

Menurut Bollouta, Setidaknya terdapat tiga kelompok yang mencoba memberikan wacana pemikiran mengenai pembacaan terhadap tradisi vis a

vis modernitas,¹ yaitu; Pertama, kelompok yang menawarkan pembacaan transformatif, yang menginginkan dunia Islam, lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu, tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh dari kelompok ini, umumnya berhaluan Marxis seperti Adonis, Salamah Musa, dan Zaki Najib Mahmud. Kedua, kelompok yang menawarkan pembacaan reformatif, yang menginginkan sikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini dihidupinya. Wakil dari kelompok ini seperti Arkoun, Hasan Hanafi, dan al-Jabiri. Ketiga, kelompok yang menawarkan pembacaan idealis-totalistik, yang menginginkan agar dunia Islam kembali kepada ajarannya yang murni, dengan slogan kembali kepada Alquran dan hadis. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad al-Gazali, Yusuf al-Qaradawi, Sayyid Qutb, dan Muhammad Qutb.

Sementara itu, ada juga yang mengelompokkan pembacaan kontemporer tersebut kepada tiga kelompok lain, dengan melihat percobaan mereka untuk mengawinkan pembacaan terhadap tradisi, dengan pembacaan terhadap modernitas. Pertama, pembacaan ekletis (*al-qira'ah al-intiqiyah*). Kelompok ini mencoba menghubungkan antara orisinalitas (*al-asalah*) dengan modernitas (*al-mu'asirah*), dalam membangun teori tradisi. Prinsip yang dipakai adalah membuang unsur-unsur yang negatif dalam tradisi, dan mengambil sisi positif tradisi, untuk memecahkan persoalan kekinian. Di antara tokohnya, adalah Fahmi Jad'an dan Zaky Naquib Mahmud. Kedua, pembacaan revolusioner (*al-qira'ah as-sauriyah*). Proyeknya adalah melakukan revolusi dan liberasi pemikiran keagamaan, yang telah berlangsung berabad-abad lamanya. Lalu merekonstruksi pemikiran klasik, dengan memasukkan nilai-nilai humanistik dalam kajian keagamaan. Hasan Hanafi bisa dikatakan tokoh kunci model ini. Ketiga, pembacaan dekonstruktif (*al-qira'ah al-tafkikiyyah*). Upaya yang dilakukan adalah, bongkar pasang tradisi secara komprehensif, sehingga menimbulkan kontroversial. Bahkan untuk mendekonstruksi wacana agama, mereka menggunakan pemikiran-pemikiran modern dan metodologinya, dari kalangan post-modernis, post-strukturalis, hermeneutika, dan analisis semantik atau semiotik. Tokohnya adalah M. 'Abid Al-Jabiri, M. Arkoun, Abu Zayd, Aliya Harb, M. Syahrur, dan sebagainya.²

¹ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), h. 114-115.

² Zuhairi Misrawi, "Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam, Geliat Pemikiran Islam-Arab", dalam *Taswirul Afkar*, vol. 10, 2001, h. 58-59.

Sekalipun berbeda orientasi, ketiga model pemikiran di atas, menempatkan problem pembacaan, sebagai basis gagasan besar mereka. Seperti disinggung di awal, pembacaan terhadap nalar atau kritik epistemologi, dimaksudkan untuk melihat struktur pengetahuan dan kaitannya, dengan sistem pemikiran kolektif yang menjadi basis tumbuh-kembangnya pengetahuan dan tradisi, sekaligus proses pembentukannya. Beberapa istilah yang digunakan para pemikir tersebut, sudah tentu memiliki kekhasan masing-masing, namun demikian semuanya menunjukkan bahwa, perlunya pembacaan ulang terhadap tradisi Islam dan tawaran modernitas, demi menjawab tantangan realitas.

B. Proyek Pembacaan Hadis Kontemporer (*Qira'ah Mu'asirah*)

Problem utama para pemikir Islam Kontemporer, umumnya terkait sikap terhadap tradisi (*turas*) di satu sisi, dan sikap terhadap modernitas (*hadasah*) di sisi yang lain. Berbeda dengan pemikiran tradisional, yang menyikapi modernitas dengan apriori demi konservasi. Lain pula dengan pemikiran modern, yang menyikapi tradisi sebagai sesuatu yang mesti dihilangkan demi kemajuan. Pemikiran Islam Kontemporer sebenarnya, terlibat pembacaan kritis terhadap tradisi dan modernitas, sebelum akhirnya mempertemukan keduanya, dalam rangka menjawab tantangan kontemporer dan berbagai persoalannya.

Pemikiran Islam kontemporer umumnya ditandai dengan lahirnya suatu kesadaran baru, atas keberadaan tradisi di satu sisi, dan keberadaan modernitas di sisi yang lain, serta bagaimana sebaiknya membaca keduanya. Oleh karenanya, tradisi dan modernitas (*al-turas wa al-hadasah*) merupakan isu pokok dalam pemikiran Islam kontemporer.³ Apakah tradisi harus dilihat dengan kacamata modernitas, ataukah modernitas harus dilihat dengan kacamata tradisi, atau bisakah keduanya dipadukan ?

Pemikiran Islam kontemporer melihat, bahwa *turas* adalah prestasi sejarah, sementara *hadasah* adalah realitas sejarah. Karenanya, tidak bisa menekan *turas*, apalagi menghilangkannya hanya demi pembaharuan,

³ Misalnya Hasan Hanafi dengan karyanya *at-Turas Wa at-Tajdid* (al-Qahirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987), begitu juga `Abid al-Jabiri dengan karyanya *at-Turas Wa al-Hadasah* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-`Arabi, 1991). Para pemikir-pemikir ini menjadikan sunnah dan hadis Nabi menjadi bagian dari *at-turas al-Islami*. Karenanya, pemikiran terhadap sunnah dan hadis Nabi ini menjadi bagian dari pemikiran Islam kontemporer. Disinilah, letak posisi sunnah dan hadis Nabi di mata para pemikir Islam kontemporer.

rasionalisasi atau modernisasi, sebagaimana perspektif modernis selama ini.⁴ Juga tidak bisa menolak begitu saja, apa-apa yang datang dari perut *hadasah*, terutama perkembangan sains dan teknologi. Sekalipun banyak mengandung kelemahan, karenanya juga dikritik, tetapi tetap banyak memberikan penjelasan atas problem kehidupan, keilmuan, mungkin juga keberagamaan. Oleh karena itu, keduanya *turas* dan *hadasah*, harus bisa dibaca secara kreatif, dengan sadar, dengan model pembacaan kontemporer (*qira'ah mu'asirah*).⁵

Di sini, *turas* tidak hanya dibaca secara harfiah, tetapi sampai pada basis pembentuknya, untuk menemukan makna potensial, sehingga bisa ditransformasikan di zaman sekarang. Tidak sebagaimana perspektif modernisme, apa saja yang datang dari Barat (Eropa) diterima tanpa kritik, bahkan dianggap pasti baik dan benar. Dalam pembacaan kontemporer, *hadasah* juga harus dibaca secara kritis, dengan kritik, dengan mengambil jarak, juga untuk membongkar basis filosofis dan ideologisnya. Di sinilah peran filsafat ilmu, juga sosiologi, dan sejarah ilmu sebagai perspektif, sangat diperlukan. Setelah keduanya dibaca secara kritis-kreatif, lalu terbangun konstruksi pemaknaan yang baru.

'Abdullah al-'Arwi di dalam bukunya, *Aydiyulujiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah*, melakukan kritik terhadap akal Arab, dan membongkar basis ideologisnya. Dia mengkritisi pola pikir yang dikembangkan tokoh pembaharu Muslim, Muhammad 'Abduh. Meski tokoh ini telah berusaha untuk merestorasi, dan merekonstruksi akal dalam usaha pembaharuannya, namun akal tersebut, masih berpijak pada akal teologis abad pertengahan (*zihniyyah al-kalam*). Lalu muncul

⁴ M. Arkoun membedakan antara modernisme material dan modernisme pemikiran. Yang pertama terkait dengan kerangka karya eksternal dari eksistensi manusia berupa industrialisasi. Sedangkan yang kedua adalah metode atau kerangka berfikir, dan sikap rasional yang mempercayai rasionalitas lebih sesuai dengan realitas. Lihat Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Islami Qira'ah 'ilmiyyah* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1996), h. 17-19.

⁵ Term pembacaan kontemporer merupakan istilah dari hasil pemikiran beberapa pemikir Islam kontemporer, terhadap sikap muslim terhadap tradisinya (sunnah dan hadis) dan sikap muslim terhadap modernitas, seperti Muhammad Syahrur dan 'Abid al-Jabiri di dalam karya-karya mereka. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Kairo: Sina Li an-Nasyr, 1992). Bandingkan dengan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu Wa at-Turas: Qira'ah Mu'asirah Fi Turasina al-Falsafi* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993).

Sadiq Jalal al-'Azm mengikuti jejak 'Arwi, dia menulis buku berjudul *al-Naqd al-Dati Ba'd al-Hazimah*.⁶

Selain kedua nama tersebut di atas, masih ada lagi beberapa nama lain yang tak kalah pentingnya dalam belantika pemikiran Islam hari ini. Di antaranya adalah Yasin al-Hafiz dengan karyanya *al-Hazimah Wa al-Aydiyuljiyyah al-Mahzumah*. Ali Ahmad Said atau yang lebih dikenal dengan Adonis, yang pada tahun 1970-an, menyelesaikan disertasi doktornya, yang kemudian diangkat menjadi buku, dan diberi judul *as-Sabit Wa al-Mutahawwil*. Seperti judulnya, buku ini mencoba mengidentifikasi yang permanen, dan yang berubah dalam nalar Arab, selanjutnya berusaha untuk mendekonstruksinya. Adonis seperti yang lainnya, juga menuduh kemenangan tradisionalisme atas nalar, sebagai penyebab atas keterpurukan umat Islam hari ini.⁷

Tema kritik nalar (*critique of reason/naqd al-'aql*), meski sudah muncul sejak 1970-an, namun baru berkembang pada era 1980-an ke atas. Perkembangan ini tidak terlepas dari karya Muhammad Arkoun, yang terbit pada tahun 1980-an, yaitu *Pour Une Critique De La Raison Islamique*.⁸ Begitu pula Muhammad 'Abid al-Jabiri, dengan karyanya *Nahnu Wa al-Turas*.⁹ Mengikuti jejak intelektual di atas, Nasr Hamid Abu Zayd tahun 1990, juga menerbitkan karya dengan nuansa kritis yang sama, *Naqd al-Khitab al-Dini*, di samping karyanya yang lain *Mafhum al-Nass*, dan *al-Imam al-Syafi'i Wa Ta'sis al-Aydiyuljiyyah al-Wasatiyyah*.¹⁰ Di buku ini, Abu Zayd mencoba menelusuri, apa yang disebutnya *aliyat al-fikr al-Islami* (pemikiran Islam kontemporer).

Selain keempat tokoh di atas, masih banyak lagi pemikir, tokoh intelektual, dan filsuf muslim kontemporer, yang tampil dengan ide-ide kritik pemikiran keagamaan. Halim Barakat, dengan salah satu karya monumentalnya *al-*

⁶ Nissim Rejwan, *Arabs Face Modern World* (Gainesville: University Press Of Florida, 1998), h. 107-113. Baca juga bukunya Abdullah al-'Arwi, *Aydiyuljiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1999).

⁷ Lihat bukunya Yasin al-Hafiz, *al-Sabit wa al-Mutahawwil* (Syiria: Dar al-Hisad Li an-Nasr Wa at-Tawzi', 1997).

⁸ Buku ini telah diterjemahkan ke Bahasa Arab oleh Hasyim Salih, murid dan teman M. Arkoun, dengan judul *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Arabi al-Islami* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1986).

⁹ Lihat bukunya Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu Wa at-Turas* (ad-Dar al-Bayda: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1983).

¹⁰ Lihat misalnya buku Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab ad-Dini* (al-Qahirah: Sina Li an-Nasyr, 1994).

Mujtama' al-'Arabi al-Mu'asir,¹¹ Hisham Sharabi dengan teori *Neopatriarchy* dan *al-Naqd al-Hadari-nya*,¹² Hasan Hanafi dengan proyek *al-Turas Wa al-Tajdid-nya*, yang keduanya merupakan sebuah kritik, atas struktur masyarakat Arab dan pola fikirnya,¹³ Tayyib Tizini dengan *Min al-Turas Ila as-Sawrah*, Mahmud Amin, Abdullah Laroui, dan lain sebagainya. Intinya, para pemikir ini merasa perlu untuk menilai kembali tradisi keilmuan Islam, yang telah diwarisi dari generasi Muslim abad pertengahan, sebagai usaha untuk merespon tantangan zaman, dan menjawab persoalan yang sedang terjadi.

Gelegar dan trend pemikiran Islam kontemporer ini, pada kenyataannya memberikan support dan warna baru, terhadap dinamika studi Islam di era kontemporer ini. Dalam konteks ini, tampaknya menarik untuk melihat berbagai tawaran para pemikir Islam tersebut, dalam pengembangan studi Islam. Ada yang mengembangkan aspek metodologis, sementara yang lain mengembangkan aspek epistemologis. Umumnya, pada aspek metodologis berkembang dua trend pemikiran, yaitu ada yang menjadikan usul fiqh sebagai lahan pembaharuan, sementara yang lain memfokuskan diri pada pembaharuan metodologi tafsir. Meskipun berangkat dari sudut pandang yang berbeda, pada prinsipnya mereka mempunyai pandangan yang sama, yaitu metodologi usul fiqh dan tafsir Alquran klasik, sudah tidak sanggup menjawab tantangan zaman. Metode qiyas, dan tafsir yang dikatakan berputar-putar sekitar teks tanpa melihat setting sosial, kultur dan politik yang sedang berkembang, hanya akan menjadikan ajaran Islam tersebut kaku, dan sebagai akibatnya akan gagal merespon kebutuhan umat.¹⁴

C. Metode Syarah Hadis Ulama Klasik

Kata syarah berasal dari bahasa Arab yang berarti penjelasan atau uraian yang agak panjang dan teratur, untuk menjelaskan sesuatu, kedudukan,

¹¹ Lihat bukunya Halim Barakat, *al-Mujtama' al-'Arabi al-Mu'asir* (Beirut: Markaz Dirasah Wahdah 'Arabiyyah, 1991).

¹² Lihat bukunya Hisham Sharabi, *an-Nizam al-'Abawi Wa Isykaliyyah Takhalluf al-Mujtama' al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah Wahdah 'Arabiyyah, 1993).

¹³ Lihat bukunya Hasan Hanafi, *at-Turas Wa at-Tajdid* (al-Qahirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987).

¹⁴ Lihat misalnya buku-buku Fazlurrahman, *Islam And Modernity: Transformation Of An Intellectual Tradition* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1982), buku Abdullah Ahmad an-Na'im, *Towards An Islamic Reformation* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), buku Thaha Jabir al-'Ulwani, *Islah al-Fikr al-Islami* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami Li al-Fikr al-Islami, t.t.).

masalah atau pendapat.¹⁵ Syarah hadis merupakan salah satu aspek penting dalam kajian hadis, yang tujuannya memberikan penekanan pada pemahaman, dan uraian, serta penjelasan, terhadap sesuatu yang disandarkan kepada Nabi. Syarah hadis sama pengertiannya dengan uraian (dalam bahasa Indonesia), atau dalam istilah 'ulum al-hadis dikenal *bayan al-hadis* atau *fiqh al-hadis*.¹⁶

Uraian atau syarah merupakan aspek penting dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman. Jika diteliti dan diperhatikan secara mendalam, tradisi uraian ini merupakan suatu tradisi yang simultan dan kontinu. Ia menjadi sarana konduksi antara generasi terdahulu, dengan generasi yang akan datang. Pada akhirnya, akan mempertemukan dua model pemikiran dan pemahaman, antara masa lalu (*al-madi*) dan masa yang akan datang (*al-mustaqbal*).

Secara umum, tujuan lahirnya karya-karya syarah hadis, adalah :¹⁷

- a. Menghidupkan kembali karya-karya hadis (kitab-kitab koleksi matan hadis) yang kelihatannya mati, karena ada rasa tidak diperlukan lagi.
- b. Menguraikan makna yang termaktub di dalam hadis, baik dari segi bahasa (*lugah*), atau dari segi tuntutan agama (*syari'ah*), atau mungkin dari segi istilah dalam bidang-bidang tertentu seperti tasawuf, kalam, filsafat dan sebagainya.
- c. Menyesuaikan makna-makna yang terkandung dalam matan hadis tersebut, dengan pemahaman pada saat itu. Yakni dengan menggunakan ungkapan, atau bahasa yang dapat dipahami pada zamannya, sehingga akan memperkaya perbendaharaan makna, dan pemahaman masyarakat pada saat itu.
- d. Meluruskan pemahaman yang keliru, dari hal-hal yang diperbincangkan di masyarakat, seputar berbagai persoalan yang terkandung di dalam hadis, pada masa penulisan kitab syarah tersebut.

Pada tulisan yang singkat ini, penulis mencoba memaparkan dua model metode syarah hadis ulama klasik, yaitu Ibn Hajar al-'Asqalani dengan

¹⁵ Al-Fairuzabadi, *al-Qamus al-Muhit* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1987 M/1407 H), h. 289. Bandingkan dengan Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t), jilid 4, h. 2228.

¹⁶ Kata *syarah* di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia tertulis syarah. Dari sini kata tersebut telah dibakukan ke dalam Bahasa Indonesia. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 1367.

¹⁷ Abdul Latif Abdul Razaq, "Kedudukan *Syarah* dalam Tradisi Islam", dalam *al-Hikmah*, vol. 2, 1998, h. 45.

kitabnya *Fath al-Bari*, dan Imam Nawawi dalam *al-Minhaj Syarh Sahih Muslim Ibn al-Hajjaj*.

1. Metode Syarah Ibn Hajar al-'Asqalani Terhadap Sahih Bukhari

Di dalam mukaddimah *Fath al-Bari*, Ibn Hajar menjelaskan beberapa metode yang ia gunakan, ketika mensyarah kitab *sahih Bukhari*. Kitab mukaddimahnya ini diberi judul, *Hady as-Sari Muqaddimah Fath al-Bari Bi Syarh Sahih al-Bukhari*. Penulis kitab *Nail al-Awtar* Imam asy-Syaukani, memuji kehebatan syarah kitab Ibn Hajar ini. Dia bahkan menukil kalimat *la hijrah ba'd al-fath*. Sebelum menjelaskan langkah metodologis syarahnya, Ibn Hajar terlebih dahulu menguraikan poin-poin penting dalam memahami kitab *sahih Bukhari*, yaitu :¹⁸

- a. Penjelasan tentang alasan dan niat baik Imam Bukhari menyusun kitab hadisnya.
- b. Penjelasan tentang tema-tema pokok pembahasan Imam Bukhari, dan aspek-aspek yang menjadikan kitab Bukhari ini, adalah kitab syarah hadis yang terbaik.
- c. Penjelasan hikmah tentang pemenggalan hadis oleh Bukhari, dan fungsi pengulangan penyebutan hadis.
- d. Penjelasan terhadap alasan Bukhari, ketika memasukkan hadis-hadis *mu'allaq* di dalam kitabnya.
- e. Keterangan tentang kata-kata rumit (*garib*), yang terkandung di dalam matan hadis kitab Bukhari, dengan sistematika yang ringkas, dan tersusun secara abjad.
- f. Keterangan tentang nama-nama, negeri, silsilah keturunan, baik yang *mu'talif* maupun yang *mukhtalif*.
- g. Penjelasan tentang guru-guru Bukhari, yang nama-namanya mirip, seperti Muhammad dan Sadad.
- h. Keterangan tentang hadis-hadis Bukhari yang dikritisir oleh ulama hadis, dan uraian jawaban terhadap kritikan tersebut.
- i. Penjelasan tentang *rijal sanad* yang dipertentangkan, baik dari aspek *al-'adl* maupun *ad-dibt*.
- j. Keterangan urutan hadis-hadis Bukhari bab perbab, dan penjelasan jumlah hadis di setiap bab.

¹⁸ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Hady as-Sari Muqaddimah Fath al-Bari* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), h. 3-4.

ia tulis dalam kitab tersebut. Mengawali mukaddimahya, Imam Nawawi menguraikan pentingnya posisi hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam, dan menyebutkan bahwa kitab hadis yang paling otentik adalah Sahih Bukhari dan Sahih Muslim, dan ia ingin menulis kitab yang menjelaskan, apa yang terkandung di dalam kedua kitab tersebut. Imam Nawawi menjelaskan, ia telah menulis sebagian syarah Shahih Bukhari, namun tampaknya Imam Nawawi tidak sempat menyelesaikan kitab ini.²⁰

Mengenai syarah *Sahih Muslim*, Imam Nawawi mengemukakan akan menuliskan penjelasan yang cukup memadai, tidak terlalu singkat atau terlalu panjang. Hal ini akan menyebabkan sedikit orang yang membacanya, sehingga tidak tersebar luas, sebab kitab ini akan menjadi berjilid-jilid tanpa pengulangan. Pada pasal-pasal pertama, yang dikemukakan Imam Nawawi dalam mukaddimah syarahnya adalah tentang :²¹

- a. Silsilah sanad antara dirinya dengan Imam Muslim, karena hal ini akan sangat menjadi pertimbangan, dalam menentukan kehujjahan hadis.
- b. Keutamaan kitab Shahih Muslim dan alasan kehujjahannya
- c. Syarat-syarat Imam Muslim dalam menerima sebuah riwayat hadis
- d. Perbedaan *akhbarana* dengan *haddasana*
- e. Jawaban para ulama atas kritikan, yang menyatakan dalam kitab Muslim terdapat hadis *mu'allaq* serta perawi yang lemah
- f. Dalam mukaddimahya, Imam Nawawi juga terlebih dahulu memberikan pengertian hadis *marfu'*, *mauquf*, *maqtu'*, *mursal* dan perbedaan pendapat para ulama dalam mendefenisikannya
- g. Tingkat keshahihah hadis sahih Muslim
- h. Jumlah hadis dalam kitab sahih ini, ketelitian dan metode yang diterapkan Imam Muslim, pembagian hadis versi Muslim, dan kitab-kitab *mukharrij* sahih Muslim
- i. Perdebatan ulama tentang kategori hadis *marfu'* dan *mauquf*
- j. Pembahasan tentang *isnad mu'an'an*, *tadlis*, *hadis ikhtilat*, *hadis mukhtalif*, huruf-huruf, serta *mukhtasar* dalam menerangkan *nasikh* dan *mansukh*
- k. Ulasan tentang *riwayat bil ma'na*, larangan meriwayatkan semua yang didengar, istilah-istilah baku ulama hadis dan lainnya.

²⁰ Imam an-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Sahih Muslim Ibn al-Hajjaj* (Kairo: Dar al-Gad al-Jadid, 2007), h. 27.

²¹ Lihat pada bab mukaddimah kitab *syarh* Imam Nawawi, *Ibid.*, h. 28-59.

Dalam mukaddimahnya, Imam Nawawi juga menjelaskan bahwa, setelah melalui pertimbangan yang matang, maka dia memutuskan untuk mengemas kitab syarah ini dalam format yang biasa-biasa saja, tidak terlalu ringkas dan tidak terlalu panjang. Namun demikian, Imam Nawawi mengatakan, bahwa dia tetap mencantumkan ilmu pengetahuan, yang penting untuk diketahui, dalam pensyarah hadis. Secara metodologis, langkah-langkah yang ditempuhnya dalam syarah hadis adalah:²²

- a. Menjelaskan kandungan hadis dengan pendekatan hukum, cabang-cabang hukum, etika, isyarat-isyarat yang penting, dan pokok-pokok kaidah syar'iyah.
- b. Keterangan faedah yang bermacam-macam dari ilmu agama.
- c. Penjelasan makna kata-kata yang terdapat di dalam hadis.
- d. Penjelasan nama-nama perawi dan cara membacanya.
- e. Menyebutkan gelar atau nama silsilah keturunannya.
- f. Menerangkan keadaan sebagian perawi, dan nama-nama perawi yang masih samar statusnya.
- g. Mengkompromikan hadis yang lahirnya tampak berbeda.
- h. Mengutip pendapat ulama pendahulu, ketika membicarakan masalah perawi, masalah bahasa, hukum atau lainnya.
- i. Memaparkan beberapa versi dalil lain, yang berkaitan erat dengan hadis yang di bahas.

Selain hal-hal tersebut, Imam Nawawi juga mengemukakan bahwa jika terjadi pengulangan dalam hadis, nama perawi, kata atau lainnya, penjelasannya akan diletakkannya di awal. Jika kemudian hal itu dijumpai di tempat lain, ia menjelaskan bahwa penjelasan atas hal ini, telah ada di bab ini dan ini.

Di awal setiap kitab, Imam Nawawi menjelaskan pengertian tema kitab, ejaan, perbedaan ejaan dan dampaknya, beberapa pendapat para ulama mengenai makna hadis, dan beberapa sanad yang berbeda. Contohnya, sebelum Imam Nawawi menjelaskan hadis-hadis tentang *taharah*, ia menjelaskan pengertian *taharah*, ejaannya, dan perbedaan makna yang timbul bila ejaannya berbeda. Setelah menjelaskan tema kitab, barulah kemudian ia menjelaskan makna hadis.²³ Penulis mengamati dari beberapa hadis yang dijelaskan

²² *Ibid.*, h. 27-28.

²³ *Ibid.*, jilid 3, h. 99-103.

Imam Nawawi, tampak jelas bahwa dia tidak memberikan penjelasan secara rinci. Imam Nawawi lebih cenderung memberikan pemahaman global, yang penting-penting saja, lalu perbedaan pendapat ulama seputar hadis, serta maksud utama sebuah hadis disampaikan. Berbagai pendapat ulama dalam memaknai hadis, sangat banyak disebutkan Imam Nawawi dalam menjelaskan hadis-hadis. Karena itu, sebagian pengamat kitab hadis menilai, bahwa syarah Imam Nawawi terhadap kitab Sahih Muslim ini, menggunakan metode *muqaran*, karena didominasi oleh penjelasan Imam Nawawi, tentang pendapat-pendapat ulama seputar hadis.

Mengenai sistematika penulisan kitab syarahnya, walaupun Imam Nawawi tidak menjelaskan dalam mukaddimah, sama dengan sistematika kitab Sahih Muslim. Diawali dengan penjelasan tentang *iman*, *taharah*, *wudu* dan seterusnya, yang diakhiri dengan syarah hadis-hadis tentang tafsir ayat, sesuai dengan sistematika kitab Sahih Muslim.

D. Metode Qira'ah Hadis Pemikir Kontemporer

Di era kontemporer ini, lahirlah apa yang disebut dengan *al-qira'ah al-mu'asirah*. Secara etimologis, artinya adalah pembacaan kontemporer.²⁴ Tujuan utamanya adalah, untuk menjawab ketertinggalan umat Islam, dari dunia Barat (Eropa) dalam berbagai bidang. kehadiran *al-qira'ah al-mu'asirah* dipandang tepat, karena membawa upaya keseimbangan, antara tradisi Islam (*at-turas*) dengan modernitas Eropa (*al-hadasah*). *Al-qira'ah al-mu'asirah* adalah, suatu telaah kritis atas tradisi dan hasil pemikiran Islam, dari ulama-ulama klasik, terhadap sumber-sumber Islam (Alquran dan sunnah Nabi).²⁵ Tradisi dan pemikiran tersebut dipilah, untuk mengambil, apa yang sesuai dengan konteks kekinian, sehingga memperoleh pembaharuan. Dengan *al-qira'ah al-mu'asirah*, kebangkitan Islam dapat direngkuh, dengan cara mengais nilai-nilai rasional progresif, yang terkandung di dalam tradisi Islam, dan pemikiran Islam klasik, sehingga ditemukan keselarasan dengan modernitas, yang berhaluan kontemporer.

²⁴ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu Wa at-Turas: Qira'ah Mu'asirah Fi Turasina al-Falsafi* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993), h. 11. Lihat juga Muhammad Syahrur, *al-Kitab Wa al-Quran: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahali Li at-Tiba'ah Wa an-Nasr Wa at-Tawzi', t.t), h. 32-33. Di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan, bahwa qiraah adalah hal-hal yang berhubungan dengan cara pembacaan Al-Quran, atau secara terjemahan Arab disebut bacaan. Dari sini tampak bahwa istilah qiraah juga telah dibakukan ke dalam Bahasa Indonesia. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, , h. 1126.

²⁵ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu Wa at-Turas*, , h. 11.

Di sini, sunnah Nabi dan hadis dipandang sebagai warisan dari tradisi Islam (*at-turas al-Islami*), yang perlu pengkajian ulang, dengan teknik *al-qira'ah al-mu'asirah* secara objektif dan rasional. Untuk itu, ada dua langkah yang ditawarkan *al-qira'ah al-mu'asirah*, dalam pembacaan terhadap sunnah dan hadis Nabi, yaitu :²⁶

1. *Fasl al-maqrū'an al-qari*, yaitu pengkaji hadis atau sunnah, harus menjaga jarak antara dirinya, dengan materi hadis atau sunnah yang hendak dikaji. Ini adalah tahapan dekonstruksi, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori, terhadap tradisi sunnah atau hadis Nabi, yang didorong harapan-harapan masa kini, dengan cara memisahkan antara subyek pengkaji, dan obyek yang dikaji.
2. *Wasl al-qari'an al-maqrū'*, yaitu mendorong pengkaji hadis atau sunnah, untuk menghubungkan kembali dirinya, dengan objek kajian. Teknik ini untuk reaktualisasi, dan mengukur relevansi antara hadis atau sunnah, dengan konteks kemodernan dan kekinian. Dengan dua teknik ini, sunnah atau hadis Nabi akan menjadi aktual pada konteksnya di era klasik, sekaligus relevan dalam konteks modern dan kontemporer (*at-turas mu'asir li nafsih, wa mu'asir lana*).

Disini, penulis juga akan mencoba memaparkan dua model *al-qira'ah al-mu'asirah*, dari pemikir-pemikir kontemporer terhadap sunnah atau hadis Nabi, yaitu : metode qira'ah Muhammad 'Abid al-Jabiri dan Muhammad Arkoun.²⁷

²⁶ *Ibid*, h. 12.

²⁷ Biografi singkat kedua tokoh ini adalah :

1. Muhammad 'Abid al-Jabiri adalah pemikir Islam Maroko, kelahiran 27 Desember 1935 di Figuig Maroko. Dari pendidikan dasar hingga perguruan tinggi, ditempuhnya di Maroko. Pernah satu tahun (1958) menempuh pendidikan filsafat di Universitas Damaskus, Siria. Gelar dokturnya diperoleh di Universitas Muhammad V Rabat, Maroko, tahun 1970, dengan disertasi Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoritik Khalduniah dalam Sejarah Islam. Dia wafat 3 Mei 2010 di Casablanca Maroko. Dapat dilihat di [http: wikipedia.org/wiki/Mohammed_Abed_al-Jabri](http://wikipedia.org/wiki/Mohammed_Abed_al-Jabri).
2. Muhammad Arkoun adalah pemikir Islam Aljazair, kelahiran 2 Januari 1928 di desa Berber Algeria. Pendidikan dasarnya ditempuh di desanya, kemudian dia melanjutkan sekolah menengah di kota Oran, Aljazair barat. Lalu, melanjutkan studi bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir (1950-1954), kemudian melanjutkan lagi studinya di Universitas Sorbonne, Paris (1954-1962). Menyelesaikan doktoratnya dibidang sastra pada Universitas tersebut, dengan disertasi humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih (w. 1030 M). Tahun 1961, diangkat sebagai dosen di Universitas Sorbonne, Paris, sampai tahun 1969. Kemudian mengajar di Universitas Lyon (1970-1972), dan kembali lagi ke Sorbonne Paris untuk mengajar. Dia wafat 14 September 2010 di Paris Prancis. Dapat dilihat di [http: wikipedia.org/wiki/Mohammed_Arkoun](http://wikipedia.org/wiki/Mohammed_Arkoun).

1. Metode Qira'ah Muhammad 'Abid al-Jabiri Terhadap Sunnah Nabi

Metode qira'ah 'Abid al-Jabiri terhadap sunnah dan hadis Nabi, dimulai dari pemahamannya terhadap struktur akal Arab, atau diistilahkan dengan *al-'aql al-mukawwan*. Ia adalah nalar yang terbentuk melalui kebudayaan Arab, yakni sejumlah prinsip dasar dan kaidah yang dimunculkan oleh kebudayaan Arab, sebagai prinsip-prinsip untuk memperoleh pengetahuan. Artinya, sunnah Nabi dan hadisnya sebenarnya telah terbentuk sedemikian rupa di dalam tradisi Arab (*at-turas al-'Arabi*), sebagai suatu pengetahuan alamiah sosial, sehingga Nabi kadang melegitimasi, merubah, memperbaiki atau bahkan menggantinya. Begitulah seterusnya dari masa ke masa, hingga terbentuk suatu struktur akal yang baru, atau diistilahkan oleh al-Jabiri dengan *al-'aql al-mukawwin*.²⁸

Untuk itu, maka diupayakan sebuah usaha rekonstruksi pemahaman terhadap sunnah Nabi, yang telah tereduksi di dalam budaya Arab (*at-turas al-'Arabi*). Dari sini, al-Jabiri menawarkan metodenya, yaitu :

b. Rekonstruksi tradisi (sunnah Nabi) = *al-'aql al-mukawwan*

Menurut al-Jabiri, ada dua persoalan yang dihadapi ketika berhadapan dengan peradaban teks, dalam hal ini teks Alquran dan hadis Nabi. Pertama, sikap dan cara pandang terhadap teks. Kedua, sistem nalar (*episteme*) yang digunakan ketika berhadapan dengan teks, sebagai bagian dari kekayaan tradisi (*turas*) yang dimiliki. Tradisi (*turas*) tidak dipandang sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan masa lampau, tetapi sebagai bagian dari penyempurnaan, atas doktrin agama dan syariat, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, dan harapan-harapan. Tradisi bukan dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik, sehingga istilah otentisitas menjadi sesuatu yang *debatable*. Pengkajian terhadap *turas* mutlak dibutuhkan, dalam rangka menemukan formasi baru bagi epistemologi Islam. Reformasi bukan berarti menolak *turas*, atau memutus hubungan dengan masa lalu, tetapi mencari sebuah pola fikir, dan pemahaman baru yang melampaui *turas* tersebut, mencari relevansinya dengan kenyataan modern. Untuk mengupas hal itu, al-Jabiri menggunakan tiga pendekatan dalam menganalisis *at-turas al-'Arabi* ini, yaitu :²⁹

1. Pendekatan strukturalis

Artinya, dalam kajian terhadap tradisi, mesti berangkat dari teks-teks, dalam hal ini teks hadis-hadis Nabi dipandang sebagaimana adanya. Ini juga berarti,

²⁸ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah, 2009), h. 15 – 16.

²⁹ *Ibid.*, h. 75-93, 96-112, dan 115-131.

perlu diletakkan berbagai jenis pemahaman, tentang persoalan-persoalan tradisi, serta membatasi obyek kajian, pada teks-teks tersebut semata. Yakni teks-teks dalam posisinya sebagai sebuah karya, satu kesatuan, sebuah sistem. Teks hadis telah memiliki unsur-unsur baku yang ada di dalamnya, ia berperan mengarahkan perubahan-perubahan yang berlaku pada dirinya, pada satu lingkaran fokus tertentu.

2. Pendekatan sejarah

Ini berkaitan dengan upaya untuk mempertautkan pemikiran si empunya teks (Nabi), yang telah dianalisis dalam pendekatan pertama, dengan lingkup sejarahnya, dan segenap ruang lingkup budaya, politik, dan sosiologisnya. Pertautan semacam ini penting, karena dua hal, yaitu: Pertama, keharusan memahami historisitas dan genealogi sebuah pemikiran yang sedang dikaji. Kedua, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis di atas. Yang dimaksud dengan validitas di sini, bukanlah kebenaran logis *jarh-ta'dil*, tetapi kemungkinan historis (*al-'imkan al-tarikhi*). Yaitu kemungkinan-kemungkinan yang mendorong seseorang, untuk mengetahui secara jeli, apa saja yang mungkin dikatakan sebuah teks (*said*), dan apa yang tidak dikatakan (*not-said*), juga apa saja yang dikatakan, namun ditiarkannya (*never said*).

3. Pendekatan kritik ideologi

Maksudnya, mengungkapkan fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik, yang terkandung pada teks, atau yang sengaja dibebankan kepada teks tersebut, ke dalam satu sistem pemikiran tertentu, yang menjadi rujukannya. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks, merupakan satu-satunya cara untuk menjadikan teks itu kontekstual dengan dirinya. Ini dalam rangka melekatkan dalam dirinya, satu bentuk historisitas atau sebagai produk sejarah (*mu'asir linafsihi*).

c. Reproduksi tradisi (sunnah Nabi) = *al'aql al-mukawwin*

Bagi al-Jabiri, salah satu persoalan krusial bagi kebangkitan Islam adalah bagaimana menyikapi *turas* (tradisi) Islam, yang telah diwariskan dari generasi ke generasi sepanjang sejarah. Menurut al-Jabiri, *turas* adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian, yang berasal dari masa lalu, apakah masa lalu umat Islam sendiri, atau masa lalu umat lain, atau apakah masa lalu tersebut jauh ataupun dekat. Oleh karena itu, perlu ada pengkajian ulang terhadap tradisi-tradisi tersebut, agar ia tetap up to date dan memproduksi kembali di era kekinian. Untuk itu, al-Jabiri menawarkan konsep trilogi episteme, untuk mereproduksi kembali sunnah Nabi, yaitu :³⁰

³⁰ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah, 2009), h. 18-42, 290-315, dan 416-454.

1. Epistemologi *bayani*

Maksud *bayani* di sini adalah metode pemikiran khas Arab, yang menekankan otoritas teks (*nas*) hadis, yang dikaji lewat pendekatan kebahasaan (*Arabic linguistic*). Menurut al-Jabiri, epistemologi *bayani* terdapat dalam kajian ilmu kebahasaan, nahwu, fiqh (yurisprudensi Islam), teologi (ilmu kalam) dan ilmu balaghah. Nalar *bayani* berangkat dari *al-lafz-al-ma'na*, *al-ashl-al-far`* dan *al-jauhar-al-`ard*. Secara ringkas epistemologi *bayani* fokusnya adalah, kajian hubungan antara *al-lafz* dan *al-ma'na*.

2. Epistemologi *`irfani*

`Irfani merupakan kelanjutan dari *bayani*. Jika *bayani* berasal dari pengetahuan terhadap teks, maka *`irfani* adalah pengetahuan melalui *kasyf* (gnostik), yaitu tersingkapnya rahasia teks pada nalar seorang peneliti. Makna yang diperoleh dari *`irfani* adalah hasil *qiyas `irfani*, yaitu analogi makna batin yang terungkap dalam *kasyf* kepada makna zahir yang ada di dalam teks.

3. Epistemologi *burhani*

Burhani berangkat dari kekuatan rasio atau akal, yang dilakukan lewat pengamatan empirik. Bahkan hadis hanya bisa diterima, sepanjang sesuai dengan fakta empirik. Epistemologi *burhani* menggunakan dua pendekatan, yakni; *tasawwur* yaitu proses pembentukan konsep berdasarkan data-data inderawi. Kemudian *tasdiq* yaitu proses pembuktian empirik, terhadap kebenaran atau konsep tersebut.

2. Metode Qira'ah Muhammad Arkoun Terhadap Sunnah Nabi

Setelah Nabi wafat, sunnah Nabi tetap merupakan sebuah hal yang ideal, yang harus diikuti oleh generasi muslim sesudahnya, dengan mensyarakannya berdasarkan kebutuhan-kebutuhan mereka. Pensyarahan yang kontinu dan progresif ini, terjadi sesuai dengan situasi di daerah-daerah yang berbeda, serta pemahaman mazhab-mazhab yang berbeda pula. Perbedaan pemahaman ini akan menimbulkan perselisihan di kalangan umat Islam, untuk itu perlu diberikan suatu batasan terhadap sunnah yang boleh diberikan interpretasi, dan sunnah yang tidak boleh, dalam artian mana sunnah yang mencakup tradisi masyarakat Arab yang dilakukan Nabi, dengan sunnah yang merupakan sebagai suatu ajaran. Muhammad Arkoun mencoba untuk membuat konsep rekonstruksi sunnah, agar umat Islam pada tataran ajaran mereka, tidak lagi saling menyalahkan, meskipun pada tataran tradisi mereka berbeda.

Dengan mengikuti metode *qira'ah mu'asirah*, Arkoun menggunakan dua teknik pembacaan terhadap sunnah dan hadis Nabi, yaitu :

a. Dekonstruksi Sunnah Nabi

Dekonstruksi atau pembongkaran adalah metode berfikir Jacques Derrida, seorang pemikir Prancis yang sangat mempengaruhi Muhammad Arkoun. Metode dekonstruksi ini digunakan sebagai proses kritik dari dalam, terhadap pemikiran sendiri atau pemikiran orang lain. Kritik ini berangkat dari dalam teks, atau wacana tertentu. Dekonstruksi (pembongkaran) menampakkan aneka ragam aturan, yang sebelumnya tersembunyi di dalam suatu teks. Ini diistilahkan oleh Arkoun dengan 'yang tak difikirkan' dan 'yang tak terpikirkan'. Dengan proses pembongkaran ini, Mohammad Arkoun berusaha menemukan kembali makna yang tersingkir atau terlupakan, karena sekian banyak proses pembekuan yang dialami suatu teks, sebagai akibat proses perjalanan pemikiran. Langkah-langkah yang ditempuh Arkoun dalam proses dekonstruksi sunnah Nabi ini, adalah :³¹

1. Membuka pemahaman tentang tradisi (*turas* dan *sunnah*)

Muhammad Arkoun dalam studinya tentang sunnah, dan dalam beberapa karyanya tentang Islam, lebih banyak memakai bahasa Prancis, ketimbang bahasa Arab, sehingga kosa kata yang menunjuk kepada sunnah, yang digunakan adalah tradisi. Hal ini nampaknya sengaja dihindari oleh Muhammad Arkoun, karena kata sunnah merupakan terminologi yang dipakai oleh kelompok Sunni. Muhammad Arkoun menggunakan kata 'Tradisi' dengan huruf 'T' besar dan 'tradisi' dengan 't' kecil. Hal ini untuk menunjukkan adanya tiga pengertian yang diinginkannya. Pertama, tradisi yang berarti tradisi Islam yang berkembang di masyarakat. Yakni tradisi Sunni, Syi'ah, dan Khawarij. Di sini, tradisi berarti sunnah yang telah menjadi ortodoksi, yang telah terkumpul di dalam berbagai literatur, yang dianggap sahih oleh masing-masing kelompok. Kedua, tradisi dalam pengertian ontologinya (yang ditulis dalam bahasa Perancisnya dengan huruf 't' kecil), yaitu semua kebiasaan dan peniruan (*taqlid*) dari masa lalu, yang terus berlangsung, dari sebelum datangnya Islam, sampai setelah datangnya. Ketiga, tradisi yang bermakna tradisi Islam yang meliputi tradisi Islam secara menyeluruh, termasuk sunnah Nabi yang asli, yang murni (huruf 't' ditulis kapital). Makna ini untuk menggali tradisi Nabi yang sebenarnya, yang diketahui dengan batasan-batasannya. Untuk mengelaborasi kajiannya ini, Muhammad Arkoun menyodorkan empat model pendekatan, untuk membongkar (dekonstruksi) *turas* (tradisi) tersebut, yaitu :³²

³¹ Muhammad arkoun, *al-Fikr al-Islami: Qira'ah 'Ilmiyyah* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi, 1996), h. 19.

³² *Ibid.*, h. 17-18.

- 1) Pendekatan Islam masa kini, yang cenderung menguasai pendekatan lainnya. Pendekatan model ini, mengandalkan kekuatan politik, lewat penyebarannya secara sosiologis dan psikologis, yang tumbuh sepanjang perjalanan sejarah, dan cenderung mensekulerkan tradisi, dari kondisi yang sebenarnya.
- 2) Pendekatan Islam klasik, yang menjelaskan tradisi dengan model formal keilmuan, yang merujuk pada nas-nas yang sah secara dogmatis.
- 3) Pendekatan orientalis, yang melihat tradisi Islam dengan metode filologi dan sejarah, yang menjadi kecenderungan model kajian abad ke-19.
- 4) Pendekatan antropologi dan sosiologi, yang bertujuan untuk melihat kembali penggunaan ketiga pendekatan sebelumnya. Dua pendekatan ini, bertujuan untuk membuka problematika yang mustahil terpikirkan, dan yang tak dipikirkan. Dari keduanya, dapat dihasilkan konsep tradisi warisan, tradisi umum, dan tradisi Islam. Di sinilah, Muhammad Arkoun menggunakan metode dekonstruksinya, sehingga hasil dari pendekatan ini, disebutnya dengan retradisionalisasi, atau rekonstruksi tradisi Islam.

Di lain tempat, Muhammad Arkoun juga membuat konsep tentang tradisi yang hidup, yaitu seorang mukmin yang mengutip tradisi dari sunnah Islam atau hadis Nabi yang sampai kepadanya, lalu ia melihat kenyataan secara lintas sejarah, dan lintas budaya sehingga melahirkan kecenderungan tradisi baru yang sesuai dengan konteks kekinian.

2. Memahami tradisi (sunnah) Nabi yang terpelihara

Tradisi yang dimaknakan dengan sunnah, oleh Muhammad Arkoun dibedakan menjadi tiga model, yaitu sunnah Allah, sunnah Muhammad, dan sunnah Nabi. Sunnah Allah bermakna jalan Allah, misalnya Allah mengutus rasul, dan memberikan mereka wahyu. Sunnah Muhammad adalah kebiasaan Muhammad selaku orang Arab, yaitu sunnah dalam konteks dimensi kemanusiaan Muhammad. Sedangkan sunnah Nabi, adalah keteladanan Muhammad sebagai rasul, dalam kaitannya dengan wahyu, atau sunnah Allah.³³

Ketiga model sunnah ini, tidak dibedakan, dan mesti dibaca secara tajam, dengan pendekatan Islam masa kini, pendekatan Islam klasik, dan pendekatan Islam oleh orientalis. Lalu hasil pembacaan dari ketiga pendekatan tersebut, dianalisis dengan pendekatan sosiologi dan antropologi, sehingga

³³ *Ibid.*, h. 30-32.

melahirkan pemahaman yang baru terhadap sunnah. Arkoun masih meyakini bahwa tradisi Nabi (sunnah Nabi) masih ada yang otentik, dengan alasan :³⁴

- 1) Para sahabat secara hati-hati telah meriwayatkan teks-teks hadis, dan sejarah Nabi.
- 2) Generasi berikutnya melanjutkan periwayatan, dengan tradisi yang sama.
- 3) Hasil periwayatan ini dikumpulkan dalam literatur hadis yang sahih.
- 4) Semua literatur histogeografi, menyempurnakan tradisi periwayatan, lalu dielaborasikan dengan model kritik yang tertentu.
- 5) Ulama mujtahid menambahkan karya lain, seperti karya hukum (fiqh), yang dielaborasikan dengan metode-metode usul Fiqh.
- 6) Karya-karya ini, memberikan kesatuan sejarah dunia Islam, yang selalu dikontrol oleh tradisi, dan berlangsung di dalam tradisi.
- 7) Para Khalifah atau Imam, melindungi tradisi-tradisi ini, dengan menggunakannya untuk melegitimasi kekuasaannya.

Dari beberapa poin ini, Muhammad Arkoun nampaknya berusaha menunjukkan bahwa masih ada tradisi (sunnah) Nabi yang terlindungi. Kepentingan penguasa terhadap tradisi, diletakkan oleh Arkoun sebagai postulat terakhir. Hal ini untuk menunjukkan bahwa penguasa mengintervensi periwayatan hadis, sebab kehadiran penguasa-penguasa Islam, khususnya Umayyah dan 'Abbasiyyah, adalah usaha untuk mempertahankan tradisi keteladanan Nabi.

b. Rekonstruksi Sunnah Nabi

Yang dimaksud dengan rekonstruksi adalah membangun kembali sunnah Nabi. Diistilahkan oleh Arkoun dengan retradisionalisasi. Untuk mencapai hal tersebut, maka Arkoun menawarkan beberapa model rumusan rekonstruksi sunnah Nabi, yaitu :³⁵

1. Mencegah munculnya pemikiran yang tidak toleran, perumusan yang emosional, tuntutan-tuntutan yang asal-asalan, obsesi-obsesi gila, yang menghidupkan pemikiran yang salah. Pada saat yang sama, harus memanfaatkan temuan-temuan positif, dari hasil pembacaan ulang terhadap tradisi Islam, yang mengacu kepada pemahaman ilmiah yang mutakhir.

³⁴ *Ibid.*, h. 39-41.

³⁵ *Ibid.*, h. 32-47.

2. Perlu memahami konsep tradisi Islam yang menyeluruh, atau sunnah Islam yang melingkupi. Untuk memahami konsep ini, perlu tiga pendekatan :
 - (1) Pendekatan semiotik, dengan pendekatan ini setidaknya terungkap bahwa di dalam tradisi Islam termuat :
 - (a) Pemahaman ortodok beberapa kelompok mazhab, baik dari kalangan hadis, fiqh, dan teologi.
 - (b) Pergulatan antara pengaruh aristetolian dan platonian.
 - (c) Adanya berbagai model penafsiran al-Qur'an dan syarah hadis yang klasik.
 - (2) Pendekatan historis dan sosiologis, dengan pendekatan ini setidaknya mengungkap unsur-unsur tradisi :
 - (a) Tradisi yang bermakna umum, di mana tradisi itu masih tetap eksis di dalam setiap kelompok masyarakat.
 - (b) Tradisi kitab yang disucikan, inilah tradisi Islam yang sesungguhnya, yang ini mempunyai urgensi dalam berbagai hal sampai sekarang.
 - (c) Adanya perkembangan dialektika tradisi sosial, di dalam setiap kelompok masyarakat.
 - (3) Pendekatan teologis, dengan pendekatan ini dapat diketahui bahwa tradisi Islam dalam proses ortodoksinya, tidak terlepas dari pengaruh teologi Nasrani dan Yahudi, terutama pengaruh dalam berbagai model penafsiran dan cerita-cerita yang berdekatan, dengan nilai-nilai Nasrani dan Yahudi.
3. Rekonstruksi ini mesti diarahkan kepada satu cita-cita, yaitu Islam yang dikehendaki oleh Allah adalah satu, yaitu agama yang satu untuk seluruh manusia, karena itu tidak mungkin akan ditemukan tradisi dalam Islam, kecuali tradisi yang satu. Di sinilah, Muhammad Arkoun membuat keniscayaan tentang realitas yang semestinya tidak terjadi, di dalam pengalaman umat, dengan munculnya tiga aliran besar yaitu, Sunni, Syi'i, dan Khawarij.
4. Menyadari realitas tradisi. Muhammad Arkoun sependapat dengan munculnya pengembangan ilmu kritik hadis, dan ini adalah salah satu bagian dari agenda rekontruksinya. Tetapi, Arkoun juga mengusulkan perlunya tinjauan umum terhadap seluruh karya kompilasi hadis, baik dari Sunni, Syi'i, dan Khawarij. Langkah semacam ini diperlukan, untuk perbandingan sistematis, antara semua isnad dan matan, yang ada di dalam tiga kelompok besar tersebut, sehingga masalah otentisitas, dapat dikaji ulang, dengan sarana-sarana penelitian modern, dan kritik historis.

5. Mengakui adanya tradisi yang hidup. Oleh Muhammad Arkoun disebutnya sebagai Alquran dan hadis itu sendiri. Yaitu tradisi trans-historis, sebagai tempat rujukan semua generasi Islam, terutama para mujtahid, untuk menepis tradisi-tradisi lokal, yang bukan bersumber dari Alquran dan hadis itu sendiri.

E. Perbandingan Syarah Ulama Klasik Dan Qira'ah Pemikir Kontemporer

Untuk melengkapi sub bab ini, ada baiknya penulis mengungkapkan hasil perbandingan antara syarah hadis ulama klasik dan qira'ah hadis pemikir kontemporer. Dari pembacaan penulis sementara, penulis menemukan adanya beberapa perbedaan dan persamaan antara keduanya. Hal ini dapat dilihat pada tabel berikut ini :

Aspek	Syarah Klasik	Qira'ah Kontemporer
Ontologis	Sunnah dan hadis Nabi ditempatkan diposisi kedua setelah Alquran, dan menjadi sumber Islam kedua untuk segala bidang.	Sunnah dan hadis Nabi ditempatkan sebagai bagian tradisi Islam masa lalu, yang diwariskan ke masa sekarang dari generasi ke generasi.
Epistemologis	Menggunakan semua perangkat metodologis ilmu-ilmu Islam, mulai dari aspek bahasa hingga formal hukum, sebagai alat bantu pemaknaan hadis Nabi	Menggunakan semua perangkat metodologis ilmu-ilmu modern, linguistik, histori, sosiologi, antropologi, psikologi, sebagai alat menajamkan kritik pemaknaan
Aksiologis	Mengarahkan pembaca untuk hidup dan mengamalkan sunnah Nabi sebagai bagian dari ketaatan kepada Allah	Mengarahkan pembaca untuk kritis terhadap aplikasi hadis, dan memilah antara tradisi Arab dengan sunnah Nabi

F. Kesimpulan

Dari hasil pembacaan sementara penulis terhadap literatur yang ada, dan sesuai dengan judul tulisan ini, maka penulis menyimpulkan bahwa semua model interpretasi terhadap hadis Nabi, yang telah disumbangkan oleh para pemikir muslim klasik dan kontemporer, merupakan usaha

untuk menghidupkan kembali sunnah dan hadis Nabi. Upaya mereka patut diapresiasi, dan bahkan mesti dikembangkan, sehingga berbagai metode yang ditawarkan menjadi resep aktualisasi hadis.

Selanjutnya, penulis juga menyimpulkan bahwa, ada empat teknik interpretasi yang dapat digunakan secara simultan, tanpa melakukan pendikotomian antara satu dengan yang lain, yakni :

1. Teknik interpretasi tekstual, yaitu interpretasi atau pemahaman matan hadis, berdasarkan teks semata, sesuai bentuk dan cakupan maknanya.
2. Teknik interpretasi intertekstual, yaitu interpretasi atau pemahaman matan hadis, dengan mengaitkannya kepada hadis lain (*tanawwu' al-ahadis*) atau ayat-ayat Alquran yang terkait.
3. Teknik interpretasi kontekstual, yaitu interpretasi atau pemahaman matan hadis, dengan memperhatikan *asbab wurud al-hadis* (konteks di masa Rasul, pelaku sejarah, peristiwa sejarah) dan mengaitkannya kepada konteks kekinian.
4. Teknik interpretasi konteks aktual, yaitu interpretasi atau pemahaman matan hadis, secara langsung kepada konteks kekinian, dengan menggunakan perangkat keilmuan modern (*humaniora* ataupun eksakta), baik sebagai pembuktian kebenaran hadis, ataupun sebagai alat penajaman analisis hadis.

Dengan menerapkan keempat teknik tersebut, akan menemukan makna yang bersifat substantif, dan makna yang bersifat formalistik. Sehingga, *living* sunnah dapat bersifat universal, temporal dan lokal.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Razaq, Abdul Latif, "Kedudukan *Syarah* dalam Tradisi Islam", dalam *al-Hikmah*, vol. 2, 1998.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Naqd al-Khitab ad-Dini*, (al-Qahirah: Sina Li an-Nasyr, 1994).
- Al-'Arwi, Abdullah, *Aydiyulujiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1999).
- Al-'Asqalani, Ibn Hajar, *Hady as-Sari Muqaddimah Fath al-Bari*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H).
- Al-Fairuzzabadi, *al-Qamus al-Muhit*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1987 M / 1407 H).
- Al-Hafiz, Yasin, *al-Sabit wa al-Mutahawwil*, (Syiria: Dar al-Hisad Li an-Nasr Wa at-Tawzi', 1997).
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *at-Turas Wa al-Hadasah*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1991).
- , *Nahnu Wa at-Turas: Qira'ah Mu'ashirah Fi Turasina al-Falsafi*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993).
- , *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah, 2009).
- , *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah, 2009).
- Al-'Ulwani, Thaha Jabir, *Islah al-Fikr al-Islami*, (Virginia: al-Ma'had al-'Alami Li al-Fikr al-Islami, t.t.).
- An-Na'im, Abdullah Ahmad, *Towards An Islamic Reformation*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).
- An-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Sahih Muslim Ibn al-Hajjaj*, (Kairo: Dar al-Gad al-Jadid, 2007).
- Arkoun, Muhammad, *al-Fikr al-Islami Qira'ah 'ilmiyyah*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1996).
- , *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Arabi al-Islami*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1986).
- Barakat, Halim, *al-Mujtama' al-'Arabi al-Mu'asir*, (Beirut: Markaz Dirasah Wahdah 'Arabiyyah. 1991).
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008).

- Fazlurrahman, *Islam And Modernity: Transformation Of An Intellectual Tradition*, (Chicago: The University Of Chicago Press, 1982).
- Hanafi, Hasan, *at-Turas Wa at-Tajdid*, (al-Qahirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987).
- Ibn Manzur, *Lisan al- 'Arab*, (Kairo: Dar al-Ma' arif, t.t), jilid 4.
- Misrawi, Zuhairi, "Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam, Geliat Pemikiran Islam-Arab", dalam *Taswirul Afkar*, vol. 10, 2001.
- Rejwan, Nissim, *Arabs Face Modern World*, (Gainesville: University Press Of Florida, 1998).
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur 'an: Qira'ah Mu'asirah*, (Kairo: Sina Li an-Nasyr, 1992).
- , *al-Kitab Wa al-Quran: Qira'ah Mu'asirah*, (Damaskus: al-Ahali Li at-Tiba'ah Wa an-Nasr Wa at-Tawzi', t.t).
- Syarabi, Hisyam, *an-Nizam al-Abawi Wa Isykaliiyyah Takhalluf al-Mujtama' al- 'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah Wahdah 'Arabiyyah, 1993).
- Wijaya, Aksin, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

NEGARA DAN HUKUM¹

Oleh: Budi Abdullah

Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN- Sumatera Utara
Dan STAI Islahiyah Binjai

A. PENDAHULUAN

Berbicara tentang negara tidak terlepas dari persoalan hukum, sebab hukum adalah salah satu unsur dari terbentuknya sebuah negara. Banyak gagasan yang telah dikemukakan para ahli dalam pemikiran kenegaraan baik oleh pemikir Islam maupun Barat.² Oleh karena itu, makalah ini dibatasi pada pandangan beberapa ahli yang kaitanya dengan filsafat Islam dan Barat. Tentang teori asal timbulnya negara menurut para filosof muslim terjadi perbedaan dengan para filosof Yunani. Pemikir Islam secara *eksplisit* maupun *implisit* menyatakan tujuan bernegara tidak hanya untuk memenuhi kebutuhan lahiriah saja, tetapi juga *rohaniah/ukhrawiyah*.

Secara umum, pemikir Islam sepakat bahwa ada kaitan yang erat antara agama dan hukum, ini berbeda dengan Barat yang memisahkan agama dari wilayah hukum. Substansi hukum Barat hanya pada aturan tingkah laku manusia, sedangkan hukum Islam mencakup pula kesusilaan yang erat hubungan hukum dengan kesusilaan yang berorientasi untuk kepentingan *duniawi* dan *ukhrawi*. Makalah ini akan mencoba membahas tentang

¹ Budi Abdullah, Dipersentasikan pada tanggal 29 Nopember pada seminar *Filasafat Hukum* di IAIN-SU, Medan.

² Soehino, *Ilmu Negara* (Yogyakarta: Liberty, 1980), h. 51. buku ini membahas pandangan dan gagasan tentang negara sejak zaman Yunani kuno sampai zaman modern. Lihat juga, J.J. Von Schmid, *Pemikiran Tentang Negara Hukum*, terj. Boentarmen (Jakarta: Pembangunan, 1961)

bagaimana konsep negara dalam pemikiran filosof Barat maupun Islam, kemudian sejauh mana pemikiran tentang hukum dalam pandangan filosof Barat dan Islam serta bagaimana pula hubungan antara negara dan hukum.

B. NEGARA MENURUT PEMIKIR BARAT

W. Friedman dalam bukunya, *Law is a Changing Society*, berpendapat bahwa *rule of law* dapat dipakai dalam arti formal dan dalam arti materail. *Rule of law* dalam arti formal tidak lain artinya dari *organized public power* atau kekuasaan umum yang teroganisasi sehingga setiap negarapun mempunyai *rule of law* walaupun negara *totaliter* sekalipun. Sedangkan *rule of law* dalam arti material adalah *rule of law* yang merupakan *rule of just law* dan istilah inilah yang dimaksud dengan menegakkan *rule of law* sebenarnya.³

Dalam upaya memahami bagaimana perspektif Barat tentang keberadaan negara, maka dapat dilihat melalui pemikiran-pemikiran para filosofnya tentang negara. Apabila ditelusuri kedudukan negara dalam pemikiran filosof Barat semenjak masa Yunani kuno sampai masa modern, ternyata kelihatan bahwa konsep negara itu selalu saja menjadi perhatian mereka.

Tinjauan filosofis tentang negara pada masa Yunani kuno secara umum masih bersifat idealistik sesuai dengan kecenderungan pengkajian pemikiran pada masa itu. Dapat disebutkan beberapa filosof yang cukup ternama, yaitu Socrates (469-399 SM), Plato (427-347 SM) dan Aristoteles (382-322 SM).

Filsafat Socrates dilandasi oleh konsepsi tentang “Yang Baik” untuk negara maupun penguasa sehingga dengan konsepsi tersebut setiap warga negara akan mengenal dan melakukan kewajiban, taat pada peraturan dan menegakkan moralitas keadilan. Menurutny, tugas utama adalah mendidik warga negara dan keutamaan (*arete*). Keutamaan itu tidak lain adalah taat kepada hukum negara, baik hukum yang tertulis maupun yang tidak tertulis. Lebih jauh, ia menekankan bahwa keutamaan tersebut harus didasarkan atas pengetahuan intuitif tentang yang baik dan yang benar.⁴

Bila Socrates berpijak pada “yang baik”, maka Plato telah lebih konkrit lagi berpijak pada “idea kebaikan”. Salah satu unsur dasar filsafat Plato ialah perbedaan yang nyata antara gejala (fenomena) dan bentuk idea

³ Sunaryati Hartono, *Apakah The Rule of Law Itu ?* (Bandung: Alumni, 1968), h. 4-5.

⁴ Theo Huijbers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 21. Lihat juga, Muhammad Azhar, *Filsafat Politik: Perbandingan Antara Islam dan Barat* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 21-23.

(eidos). Menurutnnya, bahwa di samping dunia fenomena (yang kelihatan) terdapat satu dunia lain yang tidak kelihatan yakni eidos. Kaitannya dengan negara, dalam dunia fenomena terdapat negara-negara yang *riil* dan kurang sempurna. Sedangkan dalam dunia eidos terdapat negara ideal. Isi negara ideal itu ialah suatu yang melambangkan keadaan di alam semesta, yang memiliki keteraturan dan keseimbangan sebagai ciri utamanya. Apabila terjadi kekacauan dalam negara ini merupakan petunjuk yang nyata bahwa telah terjadi sesuatu yang pada dasarnya tidak seirama dengan apa yang terdapat di jagad raya.⁵

Berbeda dengan Socrates dan Plato yang menganut paham idealis dalam politik, maka Aristoteles berpaham empirisme. Ia mengemukakan teorinya melalui pendekatan induktif.⁶ Ia memperkenalkan bentuk negara yang sempurna, yakni negara yang dipimpin oleh seseorang sejumlah kecil orang dan banyak orang. Tugas utama negara adalah menyelenggarakan kepentingan umum.

Setelah masa Yunani kuno, maka kemudian tema pemikiran filsafat itu beralih ke masa Romawi. Yang sebenarnya juga banyak mewarisi pemikiran dari Yunani. Namun, pada masa Romawi tidak ada perubahan yang mendasar tentang konsep negara. Filsafat politik Romawi lebih mengkaji sistem, kenegaraan yang lebih luas (*imperium*), masalah hukum administrasi daerah yang sedemikian luas. Sedangkan dalam pemikiran Yunani lebih cenderung ditujukan pada masalah-masalah kehidupan bernegara dan bermasyarakat yang biasanya membicarakan tentang bentuk-bentuk negara, yang baik dan yang tidak baik, hak dan kewajiban negara dan sebagainya.⁷

Pada masa pertengahan pemikiran tentang negara lebih bersifat *teosentrik dogmatik*, sebagaimana terlihat dalam pemikiran Augustinus (345-430). Meskipun dalam doktrin gereja sejak lahirnya Agama Kristen

⁵ *Ibid*, h. 24-26. Lihat juga, A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1992), h. 142.

⁶ Aristoteles menegaskan bahwa dalam mengklasifikasikan negara harus dilakukan atas dasar pengumpulan fakta yang ada tentang negara itu. Dalam mengaplikasikan metode induktifnya, dikabarkan ia mengumpulkan 158 negara yang terdapat di masanya. Dan yang tetap ada sekarang hanya satu, yaitu konstitusi Athena yang ditemukan tahun 1890. Lihat, A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, h. 144 yang dikutip dari William Ebnstein, *Great Political Thinker: Plato to the Present* (New York: Rinehardtand Winston, 1960), h. h. 68.

⁷ Theo Huijbers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, h. 31.

dianut dengan kuat prinsip “persembahkan kepada kaisar apa-apa yang milik kaisar dan kepada Tuhan apa-apa yang menjadi milik Tuhan”.⁸ Namun untuk kepentingan membela agama Kristen dan untuk memberikan landasan pembenaran terhadap kekuasaan gereja, Augustinus menulis buku berjudul *De Civitas Dei*, yang membagi negara ke dalam dua jenis *Civitas Dei* (negara Tuhan) dan *Civitas Terrena* (Negara Iblis). Ia berpendapat bahwa jenis negara yang pertama yang terbaik dan ideal, karenanya ia melontarkan kritik yang tajam terhadap jenis negara yang kedua. Ia menolak dengan keras negara iblis, karena keadilan hanya dapat ditegakkan dalam negara Tuhan.⁹

Negara iblis yang ia kritik itu mungkin dapat disamakan dengan negara sekuler yang sama sekali mengabaikan agama. Augustinus memandang agama memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari negara. Memang ada kaitannya yang erat antara agama dan negara tetapi negara hanyalah sekedar alat bagi gereja untuk melenyapkan musuh-musuhnya.¹⁰

Karena Augustinus hidup pada abad pertengahan yang telah memberikan kedudukan tinggi dan peran banyak pada agama Kristen dalam kehidupan negara, maka pandangan Augustinus itu telah dipengaruhi oleh keadaan ketika itu. Teorinya dengan latar belakang pemikiran teologis merupakan satu pemikiran yang sangat teokratis tentang negara. Karena itu disebut teokratis mutlak.¹¹

Realitas tentang dominasi gereja dalam kekuasaan negara berakibat pada dua hal: *Pertama*, lahirnya klaim wewenang dan kekuasaan atas nama Tuhan. *Kedua*, terbawanya peluang manipulasi simbol-simbol dan doktrin keagamaan dalam konteks kenegaraan. Konsep negara Tuhan ini jelas melemahkan etos keduniawian.

Teori Augustinus tentang negara bersifat sangat teokratis itu, kemudian perlahan-lahan mengalami perubahan. Perubahan itu dimulai dengan lahirnya pendapat bahwa kedudukan negara sama seperti kedudukan gereja sebagaimana yang dikemukakan oleh Thomas Aquinas (1225-1275). Sebaliknya, Marsilius berpendirian bahwa kedudukan negara lebih tinggi

⁸ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 28.

⁹ Soehino, *Ilmu Negara*,..... h. 52.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ciri teokrasi yang semangat menonjol dalam teori Augustinus ialah bahwa yang memilih penguasa adalah Tuhan. Hal ini berbeda dengan nomokrasi Islam, Kepala Negara dipilih oleh rakyat sebagaimana telah diterapkan dalam Khilafah

dari pada kedudukan gereja. Marsilius juga telah mengadakan pemisahan yang tegas antara negara dan gereja.¹²

Proses pemikiran kenegaraan di Barat itu kemudian dilanjutkan oleh banyak pemikir Eropa, misalnya pada masa pencerahan (Renaissans), Nicolo Machiavelli pada masa itu menulis buku *IL Principe* (Sang Pangeran) yang memperkenalkan konsep baru tentang negara ketika itu. Menurutnya kehidupan negara harus dengan tegas dipisahkan dari asas-asas kesusilaan. Seorang penguasa tidak perlu bersikap jujur. Ia boleh bersikap seperti singa pada suatu ketika dan pada saat yang lain bersikap seperti kancil. Walaupun nilai-nilai agama akan digunakan, maka sekedar pura-pura. Orang boleh melakukan apa saja sepanjang untuk kepentingan dan tujuan negara.¹³

Pemikiran Machiavelli tentang negara ini telah mempengaruhi banyak pemikir dalam pembentukan gagasan-gagasan tentang sekularisasi di Barat. Seorang di antaranya adalah Hugo de Groot (*Grotius*) dari Belanda.

Hugo de Groot menulisi buku *De Jure Belli ac Pacis* (Hukum Perang dan Damai), dengan bukunya ini ia tidak saja dikenal sebagai pemikir dalam bidang kenegaraan tetapi juga dalam bidang hukum. *Hugo de Groot* mendasarkan teorinya pada hukum alam. Seperti halnya penganut hukum alam lainnya, ia menyatakan bahwa negara itu lahir karena adanya perjanjian, tetapi perjanjian itu tidak diilhami oleh Tuhan, melainkan karena dorongan rasio manusia sebagai dasar hukum alam.¹⁴

Karena itu, ia sangat mengagungkan hukum alam. Hugo menafsirkan bahwa antara hukum alam dan rasio sangat erat hubungannya. Konsep hukum alam menurutnya adalah "suatu peraturan dari akal murni" yang berdiri sendiri tanpa ada kaitan sama sekali dengan Sang Pencipta sebagai sumber dari hukum lama dan rasio manusia. Hugo telah melepaskan sama sekali pendekatan teologis yang selama berabad-abad di zaman pertengahan itu telah dianut orang.

Teori Augustinus tentang negara yang bersifat sangat *teokratis* itu kemudian secara *gradual* mengalami pergeseran dan perubahan. Perubahan itu di mulai dengan lahirnya pandangan bahwa kedudukan negara sama seperti kedudukan gereja sebagaimana yang dikemukakan oleh Thomas Aquinas (1225-1275). Pandangan Thomas terhadap negara sama dengan Aristoteles. Negara adalah masyarakat yang sempurna (*society perfecta*).

¹² Soehino, *Ilmu Negara*,..... h. 94-97.

¹³ Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat* (Jakarta: Rajawali, 1972), h. 63-71.

¹⁴ Soehino, *Ilmu Negara* (Yogyakarta: Liberty, 1980), h. 95.

Dalam masyarakat seperti ini manusia mendapat perlengkapan sebagai makhluk sosial. Orang yang tidak memperhatikan kepentingan umum tidak berlaku sebagai makhluk sosial dan tidak sampai pada kesempurnaan hidup.¹⁵

Pada masa Renaisans, sebagai masa transisi antara abad-abad pertengahan dan modern akal menggeser dominasi imam dogmatis (gerejani) dalam pemikiran kenegaraan. Inilah awal mula munculnya sosialisme, individualisme dan humanisme di Barat yang kelak melahirkan sekularisme politik (pemisahan politik dari dominasi agama). Secara positif, filsafat tentang negara yang lebih rasional menjadi lebih mungkin untuk dikembangkan. Tetapi sebaliknya, secara negatif pemikiran politik kenegaraan mulai “lepas kontrol” dari agama (gereja). Hal ini juga berakibat pada longgarnya pertimbangan moral keagamaan dalam kalkulasi politik kenegaraan. Di sisi lain fenomena pemikiran masa Renaisans ini kelak merupakan embrio dari filsafat politik kenegaraan modern, seperti sosialis, leberalis, demokratis, nasionalisme, dan pragmatisme.¹⁶

Pada masa Renaisans terdapat banyak tokoh yang melanjutkan aktivitas pemikiran falsafi kenegaraan, di antaranya Nicolo Machevelli (1469-1527) yang memperkenalkan konsep baru tentang negara di waktu itu. Dalam pandangannya kehidupan negara harus dengan tegas dipisahkan dari asas-asas moral. Sehingga penguasa bebas berbuat apa saja seperti kekerasan, penipuan, pembunuhan sepanjang untuk kepentingan dan tujuan negara. Yang terpenting adalah mempertahankan kekuasaan negara. Moral dan hukum harus mentaati tuntutan politik.¹⁷

Sementara Thomas Hobbes (1588-1679) memandang bahwa negara bukan merupakan bayangan dari keadaan “di atas sana” akan tetapi merupakan karya dan manipulasi dari manusia-manusia di dunia ini. Dalam pandangannya, manusialah yang menentukan negara dan politik, bukan lagi alam, Tuhan dan bukan lagi-raja-raja. Karena negara hukum diwujudkan oleh manusia, kebenaran tergantung dari manusia juga. Apa saja yang dikehendaki oleh manusia itulah yang benar.¹⁸

¹⁵ Munculnya Thomas Aquinas mulai mengurangi pengaruh Agustinus yang sudah sangat begitu mendominasi pemikiran pada abad pertengahan. Selisih waktu antara keduanya hampir mencapai 1000 tahun lamanya. Lihat Theo Huijbers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, h. 43.

¹⁶ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*,h. 175.

¹⁷ Theo Huijbers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*,h. 55.

¹⁸ *Ibid*, h. 63-67. Lihat juga, A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, h.49.

Lain halnya dengan Karl Max (1818-1883) yang melihat sejarah manusia sebagai pertentangan antara kelas-kelas dalam masyarakat. Menurutnya negara adalah alat dari kelas yang berkuasa, kelas yang menguasai alat-alat produksi untuk menindas kelas lain, jadi kedudukan negara hanya sebatas sebagai alat untuk mencapai kemenangan dan meraih tujuan.¹⁹

Tidak lama setelah ia meninggalkan karyanya mengenai negara, Marx membuat tiga langkah maju ke depan, yang mana merubah hidupnya: ia melihat pentingnya peranan revolusioner dari proletariat; ia menemukan bahwa apa yang ia namakan dengan 'demokrasi sejati' berhubungan dengan apa yang disebut oleh yang lain dengan 'komunisme'; dan ia menyadari bahwa ia harus membuat sebuah studi yang kritis tentang ekonomi politik.

Kemudian muncul selanjutnya adalah paham demokrasi, yang pada hakikatnya adalah satu paham liberal yang berakar dari pemikiran seperti John Locke (1632-1704), Jean Jacques Rousseau (1712-1778) dan Montesquieu (1689-1755). Paham ini dalam kehidupan bernegara sangat mengagung-agungkan individu dan rakyat sebagai pemilik kedaulatan yang sesungguhnya yang dilaksanakan dengan sistem perwakilan serta kebebasan yang seluas-luasnya terutama di bidang ekonomi yang melahirkan kapitalisme dan kolonialisme.

C. HUKUM MENURUT PEMIKIR BARAT

Pendekatan teologis yang pernah digunakan oleh para pemikir terutama pada abad pertengahan sejak lahirnya teori hukum alam dari Hugo De Groot, yang mulai ditinggalkan orang. Misalnya pendekatan teologis dari Thomas Aquinas yang menyatakan bahwa sumber hukum tertinggi adalah Tuhan dan karena itu ia membagi hukum menjadi empat kategori, yaitu: (1). Hukum abadi, (2). Hukum alam, (3). Hukum positif dan (4). Hukum Tuhan. Namun menurut Aquinas hukum alam tidak dapat dipisahkan dari kodrat Tuhan, sekalipun ada kaitannya dengan rasio manusia sebagai makhluk berpikir ciptaan Tuhan. Sedangkan hukum Tuhan berfungsi mengisi kekosongan pikiran manusia dan memimpin manusia dengan cara yang tidak mungkin salah untuk menuju kehidupan akhirat, hukum ini dijumpai dalam kitab suci.²⁰

Pendekatan yang sama juga telah dilakukan oleh Johannes Althusius (1568-1638), menurutnya hukum alam itu berasal dari Tuhan. Dengan

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*, h. 31.

demikian baik Aquinas maupun Althusius mengakui adanya sumber hukum yang berasal dari Tuhan. Tetapi Hugo de Groot berpendapat lain, menurutnya hukum alam ialah segala keteraturan yang benar dan baik menurut rasio dan tidak mungkin salah. De Groot mengemukakan beberapa contoh hukum alam yaitu:²¹

1. Kewajiban menghormati milik orang lain
2. Kewajiban menghormati orang lain
3. Kewajiban mengganti kerugian akibat kesalahan seseorang
4. Kewajiban menepati janji
5. Kewajiban mengembalikan milik orang lain yang diperoleh secara tidak sah.

De Groot berpendirian bahwa hukum alam adalah bersumber pada rasio manusia, dengan demikian ia telah melepaskan pendekatan teologis dalam bidang hukum. Sebagai pengganti pendekatan teologis, pemikir Barat menggunakan pendekatan rasional yang dimulai oleh aliran naturalis. Kemudian disusul oleh aliran positivisme, sejarah, sosiologis aliran teori hukum murni dan aliran realisme modern. Yang secara umum aliran dalam pemikiran hukum Barat tersebut corak yang sangat menonjol dari manifestasi pemikiran hukumnya adalah berdiri sendiri dan harus dilepaskan sama sekali dari faktor apapun termasuk agama.

Pemikiran tersebut adalah sebagai dampak dari rasionalisme abad ke 17 dan Aufklarung abad ke 18 yang mengakui raja-raja dan telah meniadakan kekuatan hukum dari Injil. Sejak itu 'Tuhan dikeluarkan dari seluruh wilayah hukum, segala hukum menjadi hukum manusia.²² Lebih lanjut rasionalisme di Barat telah melahirkan suatu konsep hukum modern yang rasional yang berciri antara lain sekuler. Karena itu substansi hukum modern sama sekali terpisah dari pertimbangan relegius dan etis. Kebenaran moral tidak lagi mengikat validitasnya.²³

Kecuali aliran positivisme yang semula dari Jeremy Bentham (1748-1832) dan kemudian dikembangkan oleh John Austin (1790-1859) sangat

²¹ *Ibid*

²² Lihat, J Van Apledoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, terj Oetarid Sadino (Jakarta: Pradya Paramita, 1980), h. 44. Tentang bagaimana hubungan antara hukum dan adat dengan kesusilaan dan agama. Apeldoorn berpendapat bahwa meskipun antara hukum dan adat dengan kesusilaan dan agama dapat dibedakan, namun tidak ada pemisahan

²³ Koesriani Siswosubroto, *Hukum dan Perkembangan Sosial*, Buku I (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988), h. 389.

mempengaruhi dan karena itu mewarnai pula pemikiran hukum di Barat sampai sekarang. Bentham berpendapat “baik tidaknya sesuatu hukum dapat dilihat dari sudut manfaatnya (*utility*), jika ada konflik antara hukum dan moral, maka manfaatlilah yang memutuskan. Tetapi manusia harus tunduk kepada hukum”.²⁴ Dengan demikian yang menjadi tolak ukur hukum adalah kegunaan dari hukum itu sendiri, sekalipun hukum itu harus bertentangan dengan moral ia tetap mempunyai kekuatan mengikat. Ini berarti hukum menempati posisi yang lebih tinggi dari moral.

Karena pandangan Barat tentang konsep hukum yang telah memisahkan antara hukum dari agama dan moral, maka hukum memiliki sifat dan ciri tersendiri pula. Hukum semata-mata berkibat dengan kehidupan duniawi dan karena itu memiliki sifat keduniaan saja. Hukum diperlukan dan berguna hanya dalam, kehidupan manusia dalam masyarakat dan negara. Sehingga telah melekatkan sifat sekuler yaitu bebas dari pengaruh agama dan moral.

D. KONSEP NEGARA DALAM ISLAM

Tentang teori asal mula timbulnya negara menurut para filosof muslim terjadi perbedaan dengan para filosof Yunani dengan diwarnai oleh pengaruh aqidah Islam. Para pemikir–pemikir Islam baik secara eksplisit maupun implisit menyatakan bahwa tujuan bernegara tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan lahiriah manusia saja, tetapi juga kebutuhan *rohaniah* dan *ukhrawiyah*.²⁵

Sebagaimana Plato, Ibnu Abi Rabi’, Farabi (870-950), Mawardi (975-1059), Ghazali (1058-1111) dan Ibnu Taymiyah (l.1263) serta Ibnu Khaldun (l.1332)²⁶ berpendapat bahwa manusia, seseorang mungkin dapat mencukupi

²⁴ John Austin memasukkan *Law of God* sebagai hukum, namun yang dinamakannya sebagai hukum positif hanyalah yang dibuat oleh manusia (*set by men to men*). Lihat, Dias & Hughes, *Jurisprudence* (London: Butterworth & Co. (publishers) Ltd., 1975), h. 377.

²⁵ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Edisi V (Jakarta: UI Press, 1993), h. 43.

²⁶ Munawir Sjadzali dalam bukunya *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, beliau menjelaskan tentang gagasan politik dari enam pemikir tersebut, Ibnu Abi Rabi’ yang hidup di Baghdad semasa pemerintahan Mu’tashim, Khalifah Abbasiyah yang kedelapan, putra Harun al-Rasyid. Kemudian al-Farabi, Mawardi, Ghazali yang hidup di masa Abbasiyah dan Ibnu Taymiyah yang hidup setelah runtuhnya kekuasaan Abbasiyah di Baghdad. Dan Ibnu Khaldun yang hidup pada abad ke 14 yang terakhir menjabat Hakim Agung mazhab Malik di Mesir. *Ibid*, h.42.

kebutuhan alamiyah sendiri tanpa bantuan yang lain dan oleh karenanya mereka saling memerlukan. Hal ini mendorong mereka saling membantu dan berkumpul serta menetap di satu tempat. Tetapi sebagai seorang muslim tidak melepaskan pengaruh agama dan memasukkan paham keTuhanan dalam teorinya tentang asal negara.

Kalau menurut pemikir Yunani, fitrah manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup di luar masyarakat, maka para filosof muslim mengatakan bahwa Allah telah menciptakan manusia dengan watak yang cenderung untuk berkumpul dan bermasyarakat dan membutuhkan orang lain dan untuk menjamin keteraturan hubungan hak dan kewajiban masyarakat itu Allah meletakkan peraturan hak dan kewajiban bagi masyarakat sebagai rujukan yang harus mereka patuhi. Oleh para filosof muslim sepakat dengan pemikir-pemikir Yunani bahwa manusia itu makhluk sosial tetapi ia menambahkan tiga butir pengertian:²⁷

1. Kecendrungan manusia untuk berkumpul dan bermasyarakat itu watak yang diciptakan oleh Tuhan dan manusia.
2. Allah telah meletakkan peraturan tentang hak dan kewajiban masing-masing masyarakat sebagai rujukan yang harus dipatuhi yang tercantum dalam Alquran.
3. Allah juga telah mengangkat penguasa yang bertugas menjaga berlakunya peraturan rakyat dari Allah dan mengelola masyarakat berdasarkan petunjuk-petunjuk dari Allah.

Menurut Sjadzali keenam pemikir yang mewakili pemikir zaman Klasik dan Pertengahan itu tentang gagasan politik terdapat dua ciri umum, *Pertama*, mereka tampak jelas sependapat dengan pemikiran Yunani, terutama Plato, tentang konsep kenegaraan, meskipun pengaruhnya itu tidak sama antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. *Kedua*, selain Farabi, mereka menyatakan penerimaan terhadap sistem kekuasaan yang ada pada zaman mereka masing-masing. Bahkan di antara mereka ada yang memberikan legitimasi pada sistem pemerintahan *monarki* saat itu, namun dengan tetap memberikan saran-saran perbaikan dan reformasi.²⁸

Kemudian sejak akhir abad ke-19 pemikiran politik dikalangan pemikir Islam mengalami pergeseran dan berkembanglah pluralitas pemikiran tentang

²⁷ *Ibid*, h. 45.

²⁸ *Ibid*, h. 42.

semasa Nabi dan Khulafa' Rasyidin dengan tidak perlu meniru Barat.³¹ Model teori seperti ini merefleksikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek legal dan formal idealisme politik Islam yang biasanya ditandai dengan kecendrungan ingin menerapkan syariah secara langsung sebagai konstitusi negara.

Kelompok kedua, sebaliknya beranggapan bahwa Islam tidak berbeda dari agama-agama yang lain, yang hanya mengurus hubungan antara manusia dengan Tuhan, sedangkan soal hidup bermasyarakat baik bidang politik ekonomi maupun lainnya terserah sepenuhnya kepada umat tentang cara atau pola peraturan yang dipakainya. Model pemikiran kelompok ini berpendapat bahwa Islam "tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara (sistem politik) yang harus dijalankan oleh umat. Bahkan istilah negara (*dawlah*) pun tidak dapat dimasukkan dalam Alquran.

Bagi mereka jelas bahwa Alquran bukanlah buku tentang ilmu politik. Namun demikian penting untuk dicatat bahwa pendapat seperti ini juga mengakui bahwa Alquran mengandung nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang bersifat etis, mengenai aktivitas sosial dan politik umat manusia. ajaran-ajaran ini mencakup prinsip-prinsip tentang "keadilan, kesamaan persaudaraan dan kebebasan".³² Untuk itu, bagi kalangan yang berpendapat demikian, sepanjang negara berpegang kepada prinsip seperti itu, maka mekanisme yang diterapkan adalah sesuai dengan ajaran Islam dengan alur argumentasi seperti ini, pembentukan negara Islam dalam pengertian formal dan ideologi tidak begitu penting. Model pemikiran ini lebih menekankan substansi daripada negara yang legal formal.³³

E. KONSEP HUKUM ISLAM

Secara umum dapat dikatakan bahwa pemikir Islam telah sependapat bahwa ada kaitan yang sangat erat antara agama dan hukum. Salah satu

³¹ Di antara mereka yang termasuk ke dalam kategori pendukung alur pemikiran semacam ini adalah pemikir Mesir Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb dengan Ikhwanul Musliminnya dan pemikir Pakistan Abu al-A'la al-Maududi. Dan Ali al-Nadvi. Lihat Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 12.

³² Jika dokumen politik yang paling awal dalam sejarah Islam diteliti lebih cermat, dapat dilihat bahwa perisip tersebut telah ditegaskan dalam Piagam Madinah, *Ibid*.

³³ Di antara mereka yang termasuk pendukung pemikiran ini adalah pemikir Mesir adalah Muhammad Haykal dan pemikir Pakistan Fazlur Rahman dan Qomaruddin Khan. Lihat Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara*, h. 12.

argumentasi yang paling jelas adalah sumber hukum Islam itu. Dalam kepustakaan hukum Islam selalu disebutkan bahwa sumber-sumber hukum Islam adalah Alquran yang utama, kemudian hadis dan *al-Ra'yu*.³⁴

Berdasarkan ketentuan ini ajaran Islam menyatakan bahwa pembuat aturan yang harus dianut oleh manusia adalah Allah, sebagaimana yang terlihat dalam QS. 42:13 dan 21, QS. 5:48 dan QS. 45:18 bahwa Allah adalah sebagai *Syari'*. Alquran juga mendelegasikan wewenang membuat hukum ini kepada Rasul dan untuk menjelaskan Alquran kepada pembuat hukum ini kepada Rasul dan untuk menjelaskan Alquran kepada umat (QS. 59: 7).³⁵

Namun demikian sesuai dengan sifat wahyu Allah yang abadi, maka ayat-ayat hukum dalam Alquran berjumlah kira-kira 4% dari seluruh ayat Alquran, sehingga banyak sekali segi-segi yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat yang belum diatur oleh nas. Maka di sinilah terbuka suatu wilayah bagi manusia untuk mengisinya. Maka sebagaimana ditegaskan dalam hadis melalui dialog dengan Muaz bin Jabal, lahirlah dalam hukum Islam sumber yang ketiga yaitu *al-Ra'yu*. Melalui inilah manusia berperan dalam hukum dengan menggunakan akalanya. Jadi, hukum dalam konsep Barat, rasio manusia adalah sumber yang tunggal bagi hukum.³⁶

Berbeda dengan pendekatan Barat yang telah memisahkan agama dari wilayah hukum. Menurut Hazairin bahwa urusan hukum bukan semata-mata urusan manusia, tetapi juga urusan Allah yang menciptakan manusia itu sendiri. Lebih lanjut menurut Hazairin apabila hukum dilihat dari sudut keadilan, "sekali pun telah diatur sebaik-baiknya belum merupakan suatu paparan keadilan, tetapi barulah memberikan pegangan pokok mencapai keadilan". Ini berarti kemampuan manusia sangat terbatas untuk dapat mengaplikasikan keadilan secara ideal.³⁷

Adapun substansi hukum Islam jelas mencakup bidang yang lebih luas dibandingkan dengan konsep Barat. Hukum Barat membatasi substansi itu hanya pada aturan tingkah laku manusia yang normatif, sedangkan hukum Islam mencakup pula kesusilaan, demikian eratnya hubungan hukum dengan

³⁴ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*, h. 39.

³⁵ Abu al-A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1990), h. 96.

³⁶ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*, h. 41.

³⁷ Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1974), h.67-68. Lihat juga H.M. Rasjidi, *Keutamaan Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 21.

kesusilaan dalam Islam telah dimanifestasikan dalam *al-Ahkam al-Khamsah* (wajib, sunah, haram, makruh dan mubah).³⁸ Dan orientasi hukum Islam bukan hanya untuk kepentingan keduniaan saja, karenanya hukum Islam memiliki sifat yang melekat padanya, yaitu duniawi dan ukhrawi. Berikut ini perbandingan antara perbedaan hukum Barat dan hukum Islam:³⁹

Faktor Pembeda	Hukum Barat	Hukum Islam
Sumber	Rasio manusia	Alquran, Hadis, Ijtihad (al-Ra'yu)
Substansi Hukum	Aturan tingkah laku (normative)	Kaidah normatif dan kesusilaan
Sifat	Duniawi	Duniawi dan ukhrawi

F. HUBUNGAN ANTARA NEGARA DAN HUKUM

Keinginan dan perjuangan manusia untuk hukum yang tidak dapat dipisahkan dan objektif adalah satu keinginan yang menginginkan kekuasaan untuk membebaskan diri dari berbagai peraturan dan mempergunakan hukum sebagai piranti dominasi. Dalam sejarah, kecenderungan terakhir ini cukup berhasil, karena hukum dilaksanakan oleh manusia oleh sebab itu prinsip objektif dari hukum kemudian tercemari oleh tujuan pihak yang melaksanakannya. Oleh karena itu ada kontroversi yang diperjuangkan atas nama prinsip tersebut, seperti keutamaan negara tertib hukum (*rule of law*) atau hak alami individu yang dalam kenyataannya telah berjuang antara persaingan organisasi dengan kepentingan untuk berkuasa.⁴⁰

Berbicara tentang hubungan negara dan hukum, maka paling tidak dilandasi dengan adanya tiga teori, yaitu:

1. NEGARA ITU ADALAH SUPERIOR TERHADAP HUKUM.

Sarjana-sarjana dan ahli Filsafat Nicolo Machiavelli (1469-1627) Jean Bodin (1530-1596), Thomas Hobes (1588-1679), Ihering dan mazhab hukum modern di Jerman. Telah melahirkan teori kedaulatan untuk menopang paham negara dengan kekuasaan mutlak yang merupakan konsep kedaulatan yang *monistis*.⁴¹ Inti konsep ini ialah bahwa kekuasaan negara merupakan

³⁸ *Ibid*, h. 62.

³⁹ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*, h. 42.

⁴⁰ W. Friedmann, *Legal Theory*, terj. Muhammad Arifin, *Teori & Filsafat Hukum*, Jilid III, Cet. II (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. 243.

⁴¹ Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, Cet. VIII (Bandung: Binacipta, 1982), h. 108.

kekuasaan tertinggi dan tidak terbatas yang dapat memaksakan perintah-perintahnya. Negara yang memiliki kekuasaan tertinggi tersebut menghendaki penataan mutlak dari semua warga negaranya.

Ajaran ini kemudian diteruskan Jhon Austin (1790-1859), sarjana hukum dari Inggris, pelopor aliran analitis. Bagi Austin yang berdaulat dalam pembentukan hukum yang tertinggi dan hukum positif adalah yang dibuat oleh yang berdaulat yaitu negara (raja) oleh karena itu konsekwensinya yang berdaulat yaitu Negara itu berada di atas hukum yang diciptakannya sendiri.

Konsep kedaulatan ini, dengan Negara (raja) mempunyai kekuasaan absolut telah menimbulkan tindakan sewenang-wenang dari raja berupa penindasan terhadap hak-hak asasi manusia sehingga mendapatkan tantangan dari aliran pluralisme politik yang menyangkal kekuasaan tertinggi dan tidak terbatas dari Negara.⁴²

2. HUKUM ITU MENDAHULUI NEGARA, KETIKA NEGARA ITU MUNCUL.

Teori muncul sebagai kecaman terhadap teori kedaulatan negara yang menjadi superior terhadap hukum. Teori ini dikemukakan oleh Hugo Krabbe (1857-1936)⁴³ yang mengecam teori kedaulatan negara itu dari segi etis, yaitu dari segi perasaan hukum yang bersumber pada individu dan bersifat etis normatif karena merupakan manifestasi dari kesadaran individu akan hal-hal yang baik dan buruk. Menurut Krabbe, hukum bukanlah semata-mata apa yang secara formal dibandingkan oleh badan legislatif suatu negara.

Hukum bersumber pada perasaan hukum anggota-anggota masyarakat. Perasaan hukum adalah sumber dan merupakan pencipta hukum, dan negara hanya memberi bentuk pada perasaan hukum itu. Negara tidak berdaulat mutlak karena perasaan hukum menentukan dan membatasi isi hukum. Bukan negara, melainkan hukumlah yang berdaulat. Teori Krabbe ini dikenal sebagai teori “kedaulatan hukum”, yang kemudian menimbulkan bentuk “negara hukum,” yaitu negara yang susunannya di atur sehingga segala kekuasaan

⁴² Lili Rasyidi dan B. Arief Sidharta, *Filsafat Hukum Mazhab dan Refleksinya*, h. 180-181. W. Friedmann, *Legal Theory*, h. 244-245.

⁴³ Kecaman yang senada juga dinyatakan oleh aliran pragmatisme yang dipelopori Leon Duguit dan Harold J. Laski. Menurut mereka negara sebagai lembaga kesejahteraan umum, dan hukum bukanlah serangkaian perintah, melainkan cara-cara penyelenggaraan kesejahteraan umum. Negara tidak berkuasa, tetapi bertanggung jawab. Individu mentaati negara karena tujuannya.

alat pemerintahan didasarkan atas ketentuan hukum, dan begitu pula segenap warga negaranya harus menundukkan dirinya pada hukum.⁴⁴

3. NEGARA ITU SAMA-SAMA KEDUDUKANNYA DENGAN HUKUM.

Paham absolutisme, baik absolutisme negara maupun hukum kemudian memunculkan teori “perjanjian masyarakat” yang dinyatakan oleh Jhon Locke (1632-1704) dan J.J. Rousseau (1712-1778). Locke dalam bukunya *Two Treatises of Civil Government* mengemukakan kekuasaan penguasa tidak pernah mutlak, tetapi selalu terbatas karena dalam mengadakan perjanjian dengan seseorang atau sekelompok orang, para individu tidak menyerahkan seluruh hak alamiahnya. Fungsi perjanjian masyarakat menurutnya untuk menjamin dan melindungi hak manusia.

Ajaran ini menghasilkan “negara konstitusional”, bukan negara absolut. Dalam bukunya itu Locke mengemukakan bahwa untuk membatasi kekuasaan penguasa negara agar hak asasi warganya terlindungi, maka kekuasaan negara harus dibagi ke dalam tiga kekuasaan, yaitu legislatif (sebagai pembuat undang-undang), eksekutif (sebagai yang mempertahankan peraturan dan mengadili) dan federatif (sebagai kekuasaan hubungan luar negeri).⁴⁵

Kemudian J.J Rousseau dengan pahamnya “kedaulatan rakyat” berupaya juga membatasi kekuasaan negara (penguasa). Bahkan ia adalah orang yang pertama menggunakan istilah “kontrak sosial”, menurutnya dalam keadaan alamiah hidup individu bebas dan sederajat, aman dan bahagia seperti keadaan alam firdaus. Konstruksi perjanjian Rousseau menghasilkan bentuk negara yang kedaulatannya berada di tangan rakyat melalui kemauan umumnya, negara demokratis di mana penguasa negara hanya merupakan wakil rakyat.⁴⁶ Teori Jhon Locke dan J.J. Rousseau kemudian memunculkan kesamaan kedudukan antara negara dan hukum. Konsep ini kemudian melahirkan konsep negara hukum (*rechstaat*).

⁴⁴ Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*,h. 112-113.

⁴⁵ Kemudian teori ini dikembangkan oleh sarjana Prancis Montesquieu yang juga membagi tiga kekuasaan dalam negara, yaitu legislatif, eksekutif dan yudikatif. Teori inilah yang dikenal dengan *trias politica*. Lihat: Utrecht, *Pengantar Hukum Administrasi Negara Indonesia* (Jakarta: Ictiar, 1962), h. 9. Bandingkan dengan Meriam Budiarjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1982), h. 151-153.

⁴⁶ Lili Rasyidi dan B. Arief Sidharta, *Filsafat Hukum Mazhab dan Refleksinya*, h. 183-184.

Friedmann menyebutkan ada empat upaya untuk memecahkan pertentangan untuk mendapatkan supermasi antara hubungan negara dan hukum, yaitu:⁴⁷

Pertama, pemecahan masalah yang dilakukan oleh Kelsen yaitu dengan cara mengidentifikasi tujuan-tujuan ilmu hukum, negara dan hukum. Negara akan terwujud sejauh apabila ia mampu mewujudkan dirinya sendiri dan atas dasar hukum. Hukum harus memancar dari negara dan sebagai sumber tertinggi kewenangannya. Dalam bentuk yang amat murni dan analitis ini adalah pemecahan tetapi teori ini tidak berupaya memecahkan masalah sebagai fenomena sosial dan sejarah. Jawaban tersebut kedengarannya sederhana, karena hukum dipahami sangat formal. Sejauh kekuasaan pusat menetapkan hukum, mengurus dan juga menetapkan berbagai masalah, maka negara dan hukum menjadi satu. Tetapi, masalah-masalah politik tidaklah diselesaikan tetapi hanya ditempatkan oleh teori Kelsen.

Kedua, pemecahan yang dilakukan oleh Hegel yang merupakan sintesis murni, hukum adalah kebebasan, karena kehendak rasional manusia mengenai kebebasannya seperti yang diatur dalam kehidupan masyarakat. Dan keteraturan masyarakat yang dapat dikenali menurut Hegel adalah negara, karena dalam negara kehendak pada masyarakat akan mewujudkan diri dalam kesempurnaan. Individu yang dianggap sebagai pusat "hak abstrak" tidak mewujudkan kehendak rasional dari manusia yang bebas, sedangkan kemanusiaan di sisi lain tidak diakui sebagai wujud dari dasar masyarakat hukum. Pemecahan ini diadopsi oleh fasisme modern, yang sebenarnya kontradiktif dengan pemikiran Hegel sendiri, hal ini didasarkan kepada dua alasan:

1. Secara sederhana ia mengabaikan baik kedudukan individu maupun masyarakat dalam hukum.
2. Secara naif mereka menganggap bahwa negara selalu menghendaki hukum.

Ketiga yang dilakukan untuk memecahkan dualisme antara negara dan hukum adalah dilakukan oleh Duguit. Dengan meniadakan negara secara pribadi bebas, dengan menyamakan tertib hukum dengan prinsip solidaritas sosial.

Keempat adalah teori Marxis, baik hukum maupun negara akan sama-sama menghilang, ketika alat produksi jatuh ke tangan masyarakat. Sejauh

⁴⁷ W. Friedmann, *Legal Theory*, h. 255.

ini asumsi tersebut tidak pernah terealisasi, justru yang terjadi adalah adanya pengendalian kekuasaan terhadap kehidupan masyarakat yaitu negara.⁴⁸

G. PENUTUP

Tinjauan filsafat baik Barat maupun Islam tentang negara dan hukum telah menunjukkan bahwa terdapat perbedaan antara kedua konsep pemikiran tersebut. Sebagaimana telah terlihat, pemikir Barat dengan pegulatan intelektualnya berupaya mencari esensi dan formulasi negara dan hukum yang sempurna dan terbaik. Sehingga banyak melahirkan sejumlah pemikiran yang variatif sesuai dengan tuntutan dan kondisi dan tempat yang mengitarinya. Hanya saja pemikiran mereka tentang negara dan hukum lebih cenderung bertolak dari kepentingan manusia semata-mata yang bersumber dari akal yang sangat terbatas jangkauannya.

Berbeda dengan Islam yang memulai pencarian esensi dan formulasi negara dan hukum berangkat dari konsep agama, yang memunculkan kedaulatan hukum tertinggi berada di tangan Allah dan bukan hanya untuk kepentingan kedunia saja, karenanya hukum Islam memiliki sifat yang melekat padanya, yaitu *duniawi* dan *ukhrawi*.

Tentang hubungan negara dan hukum, paling tidak dilandasi dengan adanya tiga teori, yaitu: negara itu adalah superior terhadap hukum, hukum itu mendahului negara, ketika negara itu muncul serta negara itu sama-sama kedudukannya dengan hukum. Konsep ini kemudian melahirkan konsep negara hukum (*rechstaat*) di zaman modren.

⁴⁸ *Ibid*, h. 255-257.

DAFTAR PUSTAKA

- Apledoorn, J Van. *Pengantar Ilmu Hukum*, terj Oetarid Sadino. Jakarta: Pradya Paramita, 1980.
- Azhary, Muhammad Tahir. *Negara Hukum*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Azhar, Muhammad. *Filsafat Politik: Perbandingan Antara Islam dan Barat*. Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Budiarjo. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia, 1982..
- Dias & Hughes, *Jurisprudence*. London: Butterworth & Co. (publishers) Ltd., 1975.
- Ebnstein, William. *Great Political Thinker: Plato to the Present*. New York: Rinehardtand Winston, 1960.
- Efendi, Bahtiar. *Islam dan Negara*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Friedmann, W. *Legal Theory*, terj. Muhammad Arifin. *Teori & Filsafat Hukum*. Jilid III. Cet. II. Jakarta: Rajawali Pers, 1994.
- Hartono, Sunaryati. *Apakah The Rule of Law Itu ?*. Bandung: Alumni, 1968.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*. Jakarta: Tintamas, 1974.
- Huijbers, Theo. *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Isjwara. *Pengantar Ilmu Politik*. Cet. VIII. Bandung: Binacipta, 1982.
- Maududi, Abu al-A'la. *The Islamic Law and Constitution*, terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1990.
- Noer, Deliar. *Pemikiran Politik di Negeri Barat*. Jakarta: Rajawali, 1972.
- Rasjidi, H.M. *Keutamaan Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Rasyidi, Lili dan B. Arief Sidharta, et. al. *Filsafat Hukum Mazhab dan Refleksinya*. Bandung: Rosydakarya, 1999.
- Schmid, J.J. Von. *Pemikiran Tentang Negara Hukum*. Terj. Boentarmen. Jakarta: Pembangunan, 1961.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Edisi V. Jakarta: UI Press, 1993.
- Smith, Cyril. *Kritik Marx Terhadap Hegel*, <http://www.marxists.org/indonesia/referrence/smith/marx-hegel.htm>, didownload 4 Juni 2007.
- Siswosubroto, Koesriani. *Hukum dan Perkembangan Sosial*, Buku I. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988.

Soehino. *Ilmu Negara*. Yogyakarta: Liberty, 1980.

Utrecht. *Pengantar Hukum Administrasi Negara Indonesia*. Jakarta: Ictiar, 1962.

Zainuddin, A. Rahman. *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*. Jakarta: Gramedia Pustaka, 1992.

PRAKTEK HUKUM PADA ABAD PERTAMA ISLAM (LEGAL PRACTICE IN THE FIRST CENTURY OF ISLAM)¹

Oleh: Ansari Yamamah

Periode hingga tahun 750 Masehi telah memperlihatkan terjadinya transformasi umat Islam dari satu komunitas kecil keagamaan di Tanah Arab menjadi satu kekuasaan militer yang luas, yang pada satu sisi telah mengancam kerajaan Kristen Latin di daerah Pyrenees, dan pada sisi lain berhadapan langsung dengan daerah-daerah yang berdekatan di sebelah Utara hingga ke anak benua India. Selama sepenggal abad pertama, kekuasaan Islam telah mengalami kompleksitas yang besar dari sudut ras, budaya dan agama yang mana dominasi politik Islam telah menyebar ke beberapa daerah, termasuk daerah-daerah yang sebelumnya tunduk kepada pemerintahan Byzantium dan Parsi dengan peradabannya telah berkembang pesat, dan ke berbagai daerah masyarakat Arab yang masih primitif dan suku-suku Barbar di Afrika Utara. Sedikit imajinasi diperlukan untuk mengapresiasi berbagai masalah pelik yang muncul dari berbagai persoalan tatanan administrasi sosial yang berhadapan langsung dengan para penguasa Arab sebagai akibat dari penaklukan-penaklukan militer, dan berbagai gejolak sosial ekonomi yang turut serta dalam kebangkitan komunitas tersebut. Pada periode awal ini, Islam tidak lepas dari berbagai masalah politik secara internal, termasuk ketika terjadinya perdebatan tentang hak suksesi kepemimpinan yang telah menyebabkan terjadinya satu periode perang saudara dan serangkaian pemberontakan, serta munculnya faksi-faksi politik yang bermusuhan

¹ Diterjemahkan oleh Ansari, dosen Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, dari buku *A History of Islamic Law*, N. J. Coulson, Edinburgh: University Press, 1991, hal. 21-35.

dengan kekuasaan pusat. Latar belakang yang bergerak cepat dari kejadian-kejadian sejarah yang luar biasa ini telah menentukan arah perkembangan hukum sepanjang abad pertama Islam.

Selama nabi Muhammad masih hidup, hanya beliau yang diperhitungkan sebagai orang yang dapat menyelesaikan berbagai perpecahan yang muncul kepermukaan. Generasi-generasi berikutnya secara salah melabelkan kepada nabi Muhammad satu koleksi tulisan (hadis) yang banyak dari keputusan-keputusan hukum, dan kewenangannya membuat hukum di luar al-Quran menjadi satu-satunya kontroversi yang paling besar pada masa awal sejarah hukum Islam. Masalah ini, akan didiskusikan secara lebih mendalam pada bab berikutnya. Cukuplah mengatakannya di sini bahwa nabi Muhammad mustilah telah menghadapi sebuah variasi masalah hukum selama kepemimpinan beliau di Madinah, khususnya berkaitan dengan masalah-masalah yang muncul di luar term-term al-Quran itu sendiri, sebagaimana yang telah kami kemukakan. Meminta bantuan kepada seorang arbitrator pagan, atau *kahin*, secara khusus dilarang keras dalam al-Quran, dan nabi Muhammad telah ditempatkan pada posisi hakim agung, dengan tugas untuk menginterpretasikan dan menjelaskan ayat-ayat umum dari wahyu suci.

Satu contoh saja dari keputusan-keputusan otoritatif nabi Muhammad yang bervariasi tentang masalah ini cukup memadai untuk dikemukakan. Dalam masalah kewarisan, misalnya, al-Quran telah memperkenalkan inovasi-inovasi yang radikal tetapi mengambang (*interpretative*). Serangkaian keputusan dikeluarkan oleh nabi Muhammad untuk mengklarifikasi (memberikan penjelasan terhadap) posisi (ahli waris). Pertama: hubungan antara ahli waris baru yang disebutkan dalam al-Quran dan ahli waris lama menurut hukum adat yang telah dijalankan (dikokohkan) oleh aturan yang ada, maka ahli waris versi al-Quran tersebutlah yang pertama sekali harus diberikan hak mereka, dan kemudian sisanya harus diberikan kepada keluarga yang paling dekat (*'ashaba*). Kedua: nabi Muhammad menjelaskan bahwa petak (ukuran) satu area perkebunan haruslah diberikan sesuai dengan skema ini (ketentaan waris) dengan membatasi kekuatan pernyataan tertulis (keputusan dalam bentuk wasiat) menjadi sepertiga dari asset bersih. Akhirnya, dasar dari ketetapan yang sudah ada tentang bahagian yang telah ditetapkan dalam hukum waris ditentukan dalam aturan (*hadist*): "Tiada *washiat* untuk kesenangan seorang ahli waris".

Aturan-aturan tentang masalah ini telah menandai permulaan pertumbuhan sebuah struktur hukum di luar prinsip-prinsip etika yang ada di dalam al-Quran. Akan tetapi nabi Muhammad tidak berusaha untuk mengelaborasi sesuatu apapun seperti suatu ketentuan hukum atas dasar-dasar ini (atas dasar-dasar etika sebagaimana yang telah dijelaskan oleh al-Quran). Sebaliknya nabi Muhammad mau menawarkan solusi-solusi secara *ad hoc* ketika masalah muncul.

Selama lebih kurang 30 tahun setelah nabi Muhammad wafat pada tahun 632 Masehi, Madinah tetap menjadi pusat aktivitas kaum Muslimin. Di sini (Madinah), isu utama adalah suksesi otoritas politik (tentang pengganti kekuasaan) dari nabi Muhammad. Pada mulanya merupakan sesuatu yang alami bahwa pengaruh dari otoritas politik yang paling mudah dihubungkan dengan nabi Muhammad adalah harus memenangkan suksesi, dan kedudukan Khalifah -pengganti nabi- telah diduduki melalui suksesi oleh empat orang sahabat nabi yang paling dekat: Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali.

Selama periode ekspedisi-ekspedisi militer ini, yang terus mendapat kemenangan, telah mengalahkan (mengusir) kekuatan-kekuatan -militer-Bizantium dari Syria dan Mesir serta menguasai Persia (Iran); dan penaklukan-penaklukan tersebut telah memunculkan masalah-masalah baru bagi para Khalifah. Kepada [khalifah] Umar dilabelkan fondasi prinsip-prinsip dasar fiskal ketika, pada tahun 641, dia [Umar] menetapkan *diwan*, atau pencatat pajak, untuk memfasilitasi pendistribusian gaji [para pegawai pemerintah]. Sama halnya dengan keputusannya untuk tidak membagi teritorial [tanah] rampasan perang kepada para prajurit tetapi [Umar] menetakannya menjadi milik bersama masyarakat Muslim, [Umar juga] menetapkan pajak bumi (*kharraj*) dari orang yang menguasai tanah, [dan] memperkenalkan suatu konsep baru tentang kepemilikan tanah. Namun demikian, perhatian utama para penguasa terletak pada tatanan internal masyarakat.

Di atas [pundak] para Khalifah dan para penasehatnya terletak tugas untuk mengimplimentasikan konsep-konsep [ketentuan] al-Quran dengan semangat yang sama sebagaimana para pendahulu mereka. Sekali lagi contoh-contoh instruktif dari aktivitas ini terlihat dalam masalah warisan. Mengapa permasalahan hukum yang khusus ini harus muncul sebegitu penting di Madinah sebenarnya mudah untuk diterangkan. Skema baru al-Quran tentang warisan mempresentasikan transisi dari satu masyarakat adat kepada satu masyarakat yang mana setiap individu (anggota) keluarga

merupakan satu unit, dan yang mana hak-hak keluarga selain dari keluarga laki-laki dari garis ayah telah diakui. *Epitomised*, (sesuatu yang luar biasa?), oleh sebab itu, dalam masalah-masalah yang muncul adalah tercipta ketegangan antara tatanan baru dengan tatanan lama. Lebih jauh, solusi dari masalah-masalah ini adalah persoalan kepentingan praksis: karena meningkatnya pemasukan rampasan perang ke perbendaharaan [Negara] yang menciptakan satu keinginan yang kuat untuk menguasai harta kekayaan dari penaklukan dan memunculkan satu aktivitas hukum berkenaan dengan penyerahan harta waris yang disebabkan kematian, yang disesuaikan hanya oleh kepentingan untuk pendistribusiannya diantara [keluarga] yang masih hidup.

Kepada Ali dilabelkan kerangka proporsional yang mengurangi bagian-bagian pecahan yang telah ditetapkan bagiannya oleh al-Quran ketika bagian-bagian ini melebihi satu unit [bagian]. Berapa beberapa keadaan yang tertahan permasalahannya terjadi pada satu kasus yang dikenal dengan kasus *Minbariyya* (kasus mimbar).

Ketika menyampaikan khutbah di masjid [nabawi], Ali dintrupsi oleh salah seorang jemaah yang bertanya apa yang terjadi kepada isteri (yang bagian normalnya $\frac{1}{8}$ dari warisan) ketika suami juga meninggalkan dua orang anak perempuan (yang bagian normalnya $\frac{2}{3}$), seorang ayah ($\frac{1}{6}$) dan seorang ibu ($\frac{1}{6}$). Ali, menurut informasi yang kami dapat, menjawab tanpa ragu-ragu: "Bagian isteri yang $\frac{1}{8}$ menjadi $\frac{1}{9}$ ". Oleh sebab itu, bagian keluarga yang lain tentu berkurang porsinya.

Untuk masalah-masalah yang lain, dan bagi hakim-hakim yang lain, solusinya tidak mudah untuk dicapai. Dimana si *mayyit* pada masa hidupnya hanya mengikuti garis keturunan nenek dari pihak ibu dan nenek dari pihak bapak Abu Bakar yang menetapkan seluruh tanah perkebunan menurut garis keturunan nenek pihak ibu, secara langsung, karena al-Quran secara spesifik tidak menyebutkan tentang nenek, ibunya ibu, bukan ibu dari ayah, yang dapat dianggap sebagai ibunya si *mayyit*. Akan tetapi ketika Abdurrahman bin Sahl mengajukan pertanyaan tentang pemberian wajib [*hibah*] dan menunjukkan bahwa seorang pewaris dari yang meninggal dapat diwarisi sebagaimana seorang laki-laki dari garis ayah dikeluarkan dan semuanya telah diberikan kepada orang yang dulunya tidak pernah mewarisi, yaitu seorang anak laki-laki dari anak perempuan (cucu si *mayyit*), Abu Bakar merevisi keputusannya dan memberikan nenek dari kedua belah pihak bagian yang sama.

Barangkali ilustrasi yang paling menggoncang dari konflik antara tatanan lama dengan tatanan baru dari struktur masyarakat tersebut terleleksi pada kasus *Himariyya* (kasus Keledai). Si *mayyit* meninggalkan seorang suami, ibu, dua saudara kandung dan dua saudara tiri. Umar, sesuai dengan aturan bagian warisan yang memuaskan menurut al-Quran, memberikan kepada suami 2 [bagian], ibu 6 dan saudara laki-laki kandung 3, oleh karena juga membagikan semuanya tanah (kebun) dan tidak meninggalkan apapun untuk ahli waris yang ada, yaitu para saudara kandung. Hal ini kemudian, selain adanya protes keras dari orang-orang diluar hitungan sebagai ahli waris laki-laki dari pihak ayah dan adanya penolakan yang kuat sehingga mereka dikeluarkan oleh para saudara tiri dari saudara laki-laki garis keturunan ayah, terpaksa tidak mendapat sama sekali. Oleh karena tidak adanya gugatan hak dari suami dan ibu sehingga kasusnya selesai dengan sendirinya menjadi suatu persaingan langsung bagi ketiga pihak yang masih ada diantara ahli waris menurut hukum adat yang lama dan menurut hukum waris al-Quran, dan [dalam hali ini] Umar lebih sependapat menerapkan ketentuan yang kedua [al-Quran]. Akan tetapi para saudara kandung kemudian mengajukan gugatan terhadap keputusan itu secara langsung sehingga paling tidak mereka punya ibu yang sama dengan si *mayyit* dan oleh karena itu memiliki kualitas hubungan yang sangat sama yang merupakan dasar-dasar tersendiri dari hak warisan saudara tiri. Menerima logika argument ini, Umar membolehkan mereka membagi sama dengan para saudara kandung yaitu 3 bagian. Kasus ini mengambil namanya dari kasus yang saudara kandung tersebut menerangkan sehingga mereka menginginkan untuk mengklaim kwasi saudar tiri dan membuang karakter mereka dari garis keterukunan pihak laki-laki. Mereka berkata, “Coba bayangkan, ayah kami tidak masuk dihitung. [Mereka] memperlakukannya seperti seekor keledai (*himar*)”.

Dari kesediaan Kahlifah Abu Bakar dan Umar menerima nasihat merupakan bukti bahwa hak untuk menginterpretasikan peraturan-peraturan al-Quran bukanlah hak istimewa dari seseorang [ataupun lembaga] tetapi dapat dilaksanakan oleh setiap orang yang memiliki kesolehan atau kesadaran sosial yang berkenaan dengan masalah tersebut. Zaid ibnu Thanit, mantan sekretaris nabi Muhammad, adalah seorang yang mempunyai nama yang selalu dikaitkan dengan pandangan-pandangan dalam memecahkan kompleksitas aritmatika dari hukum-hukum suksesi. Sejak mereka memakai pakaian politik, jika tidak pakaian agama, otoritas nabi, para Kahlifah secara alamiah dianggap sebagai hakim-hakim yang berkualifikasi tinggi.

Akan tetapi tidak ada alasan untuk menganggap bahwa sahabat-sahabat yang tidak begitu dekat dengan nabi Muhammad tidak memenuhi peran ini, sesuai dengan kebiasaan yang telah berjalan dari berbagai pihak terhadap pemilihan yang terpecah untuk memilih arbitrator mereka sendiri.

Akan tetapi cukup alami bahwa para Khalifah sendiri mempunyai kekuasaan terhadap hukum yang ada, suatu hukum yang disampaikan oleh ayat al-Quran: "Patuhilah Allah, rasulNya, dan para orang-orang yang bertanggung jawab mengurus urusanmu (*ulil amri*)". Kekuasaan seperti itu kelihatannya secara sengaja telah diuji selama periode Madinah melalui cara satu tambahan terhadap al-Quran, sebagai contoh, menetapkan hukuman bagi peminum *khamar*. Hal ini telah ditetapkan, dengan jelas, sebanyak 40 kali cambuk oleh Abu Bakar, dan kemudian 80 kali cambuk oleh Umar dan Ali, yang kedua ini paralel dengan [hukuman] *qadhf* (tuduhan palsu terhadap pelaku zina) untuk hal mana al-Quran telah menentukan hukuman yang sama. Tambahan lagi, situasi dan kondisi secara jelas menuntut peraturan dari permasalahan secara keseluruhan di luar cakupan pernyataan-pernyataan al-Quran. Hukum fiskal model Umar yang telah disebutkan, dan walaupun demikian kekuatan umum dari pendefinisian pelanggaran dan hukuman, demi kepentingan keamanan publik, secara pasti telah diterapkan. Akan tetapi bentuk dan cakupan yang pas kegiatanlegeslasi ini tetap mengawang dalam ketidakjelasan.

Selama periode Madinah, kemudian, dasar-dasar legeslasi al-Quran dikembangkan oleh Nabi dan oleh para pengganti beliau ke tingkat yang dituntut oleh masalah-masalah praksis yang dihadapi oleh masyarakat Muslim di Madinah. Dalam suatu semangat dari contoh yang tepat adalah kasus *Himmariya*, suatu populasi yang benar-benar telah melekat pada nilai-nilai tradisionalnya menjadi tunduk kepada ketentuan-ketentuan dari keyakinan agama barunya.

Peristiwa-peristiwa yang sedang terjadi membawa perubahan yang mendalam terhadap karakter Islam. Sebagaimana penaklukan-penaklukan militer menghasilkan satu kesadaran politik yang tumbuh terhadap kekuatan pesan Islam yang terpisah mulai redup dan ide-ide kesukuan Arab yang lama kembali menegaskan kedudukan mereka. Setelah pengakuan terhadap Muawiyah sebagai khalifah pada tahun 661 dan setelah pendirian dinasti *Umayyah*, para anggota aristokrat yang lama dengan penuh semangat memulai tugas konsolidasi terhadap daerah-daerah yang telah ditaklukkan. Dari markas baru pemerintahan mereka di Damaskus para pendiri kerajaan

ukuran yang tepat dari pengaruh asing ini tidak bisa diketahui jauh, tetapi hal tersebut mestilah sudah diperhitungkan. Hal Ini meluas dari rincian-rincian terminology hukum –misalnya- istilah *tadlis*, dengan akar kata konsenan *DLS* dan berarti menyembunyikan cacat barang dagangan secara curang, adalah kata bentuk kata yang telah diarakkan yang berasal dari bahasa Yunani Bizantium *DoLos*, sampai pada satu bagian penting dari hokum kebendaan, yaitu wakaf atau *charitable settlement* [bisnis caritas]; institusi ini lahir dari system *piae causae* kerajaan Bizantium. Sepanjang periode dinasti Umayyah standard dan norma-norma dari hukum asing (hukum Sasanid Parsi dan Roma) secara bertahap masuk kedalam praktek hukum, sehingga para hakim Muslim pada pertengahan abad ke delapan dapat mengambil pengaruh asing tersebut secara langsung ketika pengetahuan asli mereka [sendiri] telah hilang.

Diantara dari para pegawai-pegawai militer yang dibentuk oleh pemerintahan dinasti Umayyah adalah *qodhi*, seorang hakim yang mempunyai kwalifikasi khusus. Seperti semua pegawai lainnya hakim tersebut merupakan wakil dari gubernur setempat dan mempunyai tugas khusus untuk menyelesaikan persengketaan; efesiensi administrasi tidak lagi dapat mentoleransi system lama dari arbitrator *ad hoc*. Akan tetapi pada mulanya fungsi judisial ini merupakan bagian pelengkap (*subordinate*), semata-matasifatnya insidental, dari bahagian tugas *administratif*. Pada masa-masa awal kita menemukan kepala polisi dan kepala bendaharawan yang bertugas sebagai *qodhi*. Pada tahun 717 Masehi *qodhi* Iyad yang berbangsa Mesir juga merupakan pegawai yang bertugas mengurus lumbung gandum (perbendaharaan pangan). Belum sampai ke penghujung periode dinasti umayyah, muncullah, para *qodhi* secara eksklusif terfokus pada masalah pengadilan bisnis (persengketaan usaha). Dan dengan kehilangan karakter mereka sebagai pemegang kendali perdagangan (*jack-of-all-traders*) maka mulailah muncul kebanggaan profesionalitas. Khayr ibn Nu'aym, setelah menjabat sebagai *qodhi* di Mesir, ditunjuk mengepalai Kantor Pencatat Pemerintah (*Records Office*). Setelah ditunjuk menjadi hakim untuk periode kedua kalinya, dia menolak untuk bertindak sebagai hakim pada suatu kasus yang diangkat oleh gubernur Abd Malik bin Marwan, dan hal ini terprovokasi dari komentar Gubernur Abd Malik bin Marwan: "Barangkali anda marah kepada kami karena kami telah membuat anda menjadi seorang juru tulis setelah anda sebelumnya menjadi seorang *qodhi*". *Qodhi* yang sama ini juga (Khair inb Nu'aym) [pernah] menolak melanjutkan [tugasnya sebagai

hakim] di kantor [pengadilan] ketika Gubernur melakukan intervensi untuk membebaskan seorang prajurit yang telah dipenjarakan oleh hakim tersebut (Khair Ibn Nu'aym)) sambil menunggu bukti yang lebih jauh sehingga dia [prajurit tersebut] terbukti bersalah. Khayr ibn Nu'aym juga bertugas di kantor *qass*, atau sebagai instruktur etika dan konvensi keagamaan. Tugas ini sering menjadi tugas ganda seorang *qodhi*, Khayr ibn Nu'aym yang berada pada posisi sulit berpandangan bahwa tugas tersebut menjadi sebuah *fit and proper test* bagi seorang hakim.

Sebagai para pegawai pelengkap, para *qodhi* tersebut, tentunya, terikat dengan perintah pemegang otoritas politik. Akan tetapi perintah yang bersifat mengarahkan tersebut dikeluarkan kepada para hakim pada hakikatnya hanyalah semacam perintah administratif semata. Oleh karena itu Mu'wiyah, ketika menjadi gubernur di Mesir tahun 657, memerintahkan bahwa kompensasi yang berkaitan dengan kasus pidana dan moral harus dikembalikan [dibayar] oleh pegawai pajak yang melakukan pemotongan gaji pokok [pegawai agama] dari suku pemberontak yang telah berjalan pembayaran gajinya selama lebih tiga tahun. Sebagai tambahan tercatat beberapa instansi kehakiman mencari dan menerima nasihat dari tokoh-tokoh politik mereka yang terkemuka dalam bidang hukum. Akan tetapi para Khalifa dan Gubernur dinasti Umayyah kelihatan secara umumnya merasa puas untuk menyerahkan [menyerahkan] masalah-masalah semacam itu kepada para *qodhi* mereka. Sebagai akibat keseragaman yang terjadi secara umum pada area hukum publik (sebagai contoh, hukum fiskal dan perlakuan [perlindungan] terhadap komunitas non-muslim), yang menjadi pokok peraturan dari pemerintah pusat, telah disesuaikan melalui satu kebinekaan yang selaras dalam hukum privat.

Ada dua alasan dasar untuk kebinekaan ini, Pertama, gambaran dasar kerja para *qodhi* adalah aplikasi hukum setempat dan [aplikasi ini] cukup bervariasi diseluruh daerah [di bawah kekuasaan] Islam. Masyarakat di Madinah, sebagai contoh, tetap setia kepada konsep-konsep tradisional hukum kesukuan Arab yang berkaitan dengan penyusunan ikatan-ikatan perkawinan yang merupakan hak *prerogative* para laki-laki dari keluarga. Oleh karena itu, tak ada perempuan yang boleh mengingat kontrak perkawinan [bahkan] untuk dirinya sendiri tetapi harus diserahkan [urusan] perkawinan kepada walinya. Di Kufah, sebaliknya, sebuah kota di Iraq yang mulai dibangun dari suatu daerah camp militer, percampuran kelompok-kelompok etnik yang berbeda dalam suatu lingkungan dominasi masyarakat

Persia telah menghasilkan suatu atmosfir [lingkungan masyarakat] kosmopolit yang mana standard ikatan masyarakat suku telah menjadi asing [ditinggalkan]. Wanita sudah menduduki satu posisi yang tidak lagi *inferior*, dan dalam kasus tertentu sudah memiliki hak untuk menentukan kontrak perkawinannya tanpa intervensi wali.

Alasan yang kedua dibalik kebinekaan itu praktek hukum [pada] dinasti Umayyah merupakan bukti nyata bahwa kekuasaan dari setiap hakim untuk memutuskan sesuai dengan pendapat pribadinya (*ra'y*) secara praksis tidak terbatas. Tidak ada pengaruh penyatuan yang nyata dibawa masuk oleh pemerintah pusat dan tidak ada hirarki peradilan tinggi yang [dapat] menghalangi preseden-preseden yang telah mengokohkan keseragaman suatu kasus dari sistem hukum [yang telah ada]. Tidak juga dapat dikatakan bahwa hukum-hukum al-Quran mempersiapkan suatu element penyatuan yang kuat. Sebahagian dari wewenang mereka yang terbatas, apakah norma-norma al-Quran diterapkan atau tidak sama sekali terletak pada tingkatan pengetahuan dan kemampuan yang dimiliki oleh setiap hakim. Tetapi bagi para hakim yang '*abid* bahwa interpretasi ayat-ayat al-Quran secara luas merupakan satu masalah yang berakitan dengan otoritas pribadi [para hakim], sehingga, sebahagian dari aturan-aturan sederhana dan mendasar, aplikasinya sering ditambahi [diperluas] dari pada dibatasi [dipersempit] dari kebinekaan yang sering terjadi dalam praktek hukum. Dua contoh dari aturan pernikahan dan perceraian akan mengilustrasikan kasus ini.

Kasus pertama muncul dari ketidakpastian dalam teks al-Quran itu sendiri. Salah satu dari bacaan-bacaan yang bervariasi yang sudah ada pada masa-masa awal [Islam] berkenaan dengan hak-hak seorang isteri yang dicerai selama masa iddahnya atau masa menunggu. Sementara teks resmi dari al-Quran (lxv.6), diarahkan kepada para suami, berbunyi: Tempatkanlah mereka dimana kamu tinggal sesuai dengan kemampuanmu", teks tersebut disampaikan oleh Ibn Mas'ud, seorang sahabat Nabi yang terkenal yang sebelumnya tinggal di Kufah, memuat kata-kata tambahan: "Tempatkan mereka dimana kamu tinggal *dan siapkanlah [berikan] keperluan mereka ...*". Sesuai dengan itu praktek di Kufah membolehkan isteri yang dicerai mendapatkan tunjangan belanja [hak-haknya] selama dalam masa iddah, sementara disisi lain dia punya hak dasar untuk tinggal di rumah suaminya.

Contoh kita yang kedua mengilustrasikan kebinekaan pandangan yang didapat, bahkan diantara keputusan pengadilan mendapatkan tempat khusus, atas pertanyaan dari implikasi-implikasi hukum yang tepat dari

suatu tuntutan umum moralitas al-Quran. Ayat-ayat al-Quran (ii.236-241) meminta secara tegas kepada suami untuk memberikan “suatu pemberian [kebutuhan hidup] yang adil” untuk isteri-isteri yang mereka ceraikan [yang masih dalam masa iddah]. Ibn Hujayra, hakim di Mesir tahun 688-702, berpendapat bahwa pemberian tersebut, yang dinamakan dengan *mut'a*, menjadi sebuah kewajiban. Dia menetapkan jumlah [pemberian] sebanyak tiga dinar, dan mengatur kemashlahatannya dengan memerintahkan pegawai pajak melakukan pengurangan [pemotongan] wajib dari gaji suami. Di sisi lain, Tawba ibn Namir, berpendapat bahwa tuntutan al-Quran diarahkan hanya kepada kesadaran suami. Ketika suami menolak untuk memberikan suatu *mut'a* untuk isteri yang baru diceraikannya, Tawba “diam saja, karena dia tidak menganggap bahwa hal itu merupakan kewajiban hukum bagi suami”; walaupun pada kasus selanjutnya, Tawba menolak untuk menerima kesaksiannya, secara langsung bahwa dia tidak masuk hitungan “diantara orang-orang yang bermoral dan *abid*”. Menurut pengganti Tawba, Khayr ibn Nu'yam, *mut'a* sekali lagi menjadi suatu kewajiban hukum yang tegas.

Suatu gambaran tipikal aktivitas para hakim selanjutnya dari dinasti Umayyiah telah dipaparkan melalui catatan al-Kindi dari masa Tawba Ibn Numir menjabat sebagai pegawai di Mesir [selama tahun 733-737]. Hal itu merupakan suatu gambaran dari seorang pegawai pekerja keras (yang melarang isterinya, yang sedang berduka karena perceraian, untuk berbicara tentang urusan pengadilan selama jam istirahatnya) berhadapan dengan satu variasi besar dari tuntutan-tuntutan hukum dan secara umum menikmati satu kebebasan untuk memutuskan hokum berdasarkan keputusan pengadilan yang terikat hanya kepada putusan resmi dari norma-norma umum yang berlaku. Walaupun standard normal saksi hukum adalah dua orang saksi, Tawba menerima kesaksian dari satu orang yang ditambah dengan sumpah dari si penuntut [penggugat] sebagai tanda kebenaran dari tuntutananya di dalam “masalah-masalah yang tidak begitu penting”. Dia menolak bukti dari para saksi yang dia anggap bias dikarenakan adanya faktor ketokohan [ke-elitan] suku diantara pihak yang berpekara, atau dikarenakan oleh orang-orang yang terlibat dia anggap sebagai pelanggaran moral – sebagaimana yang telah kita lihat pada kasus suami yang menolak membayar *mut'a*. Karena tidak adanya satupun pandangan yang sempit dalam masalah hukum membolehkan Tawba memutuskan [menangani] setiap kasus sesuai dengan masalahnya masing-masing. Ketika para penggugat meminta keizinan Tawba untuk menjual seorang hamba mukatab (seorang hamba yang mempunyai

kontrak untuk mendapatkan kemerdekaannya dengan melakukan pekerjaan dalam atau pembayaran) yang secara langsung bahwa hamba tersebut telah gagal memenuhi pembayarannya [penebusannya], Tawba bersedia menjamin hamba tersebut dengan pembebasan selama satu tahun untuk mempersiapkan dana penebusannya. Kecuali kalau hamba tersebut menyampaikan keraguannya tentang kemampuannya mempersiapkan pembayarannya ke depan dan menyatakan dirinya siap untuk dijual maka Tawba memberikan otoritas untuk penjualan tersebut. Dengan satu keputusan hukum tentang kebebasan kasus yang sama, Tawba menolak satu kasus yang dibawa [diajukan] oleh para agent penjual hamba untuk menunda pembayaran dari hamba-hamba tersebut yang secara langsung sehingga para penjual telah gagal menunjukkan cacat-cacat tersembunyi yang ada pada hamba-hamba tersebut. “Kalau anda sendiri berjualan”, Tawba berkata kepada para penjual budak, “anda diam saja tentang kecacatan [kerusakan dagangan anda], tetapi ketika anda sudah membeli seorang hamba yang cacat anda berkeinginan untuk mengembalikannya kepada penjual. Anda semua sama.” Dua keputusan ini menanamkan dasar-dasar yang tidak hidup terhadap sistimatisasi hukum berikutnya, tetapi luar biasa paralelnya dengan konsep-konsep tertentu tentang Equity [keadilan/persamaan] yang diperkenalkan ke dalam hukum Inggris pada penghujung abad pertengahan. Dari satu titik awal perbandingan disini boleh dikatakan bahwa keadilan/persamaan dalam Islam mendahului hukum Islam.

Akan tetapi aktivitas Tawba tidak terbatas kepada adanya perbedaan-perbedaan [perdebatan-perdebatan]. Pada tahun 736 dia mendiwanakan satu pencatatan tentang *waqf*, pemberian yang berdasarkan pada kepercayaan agama atau donasi yang ikhlas. Sebelumnya harta kekayaan semacam ini berada dibawah control eksklusif dari pegawai [pengatur] khusus atau pemegang amanah. “Saya tidak bisa melihat”, kata Tawba, “bahwa tujuan akhir dari pemberian ini [*waqf*] tidak lain adalah untuk memberikan manfaat kepada orang-orang susah dan yang membutuhkan [*faqir*]. Oleh karena itu saya fikir bahwa saya harus mengurus *waqf* untuk menjaga [melindungi] kepentingan-kepentingan mereka. Inisiatif semacam itu secara langsung meningkatkan pentingnya pekerjaan hakim. Dari peran yang kecil dan peran pelengkap dari sekretariat hukum [kehakiman] kepada Gubernur [pemerintah] setempat dia secara perlahan menuntut kenaikan pangkat istimewa dalam hirarki pegawai publik.

Diakhir periode dinasti Umayyah para hakim telah maju jauh dari posisi [jabatan] awal mereka sebagai para pencatat resmi pemerintah. Mereka

telah menjadi bahagian yang menyatu dan penting dari mesin [penggerak] administrasi, tidak lagi dikontrol oleh, tetapi mereka sendiri yang mengontrol, hukum adat dan melalui keputusan-keputusan mereka mengadopsinya agar sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi masyarakat. Satu contoh yang jelas sekali dari aspek ini [kebebasan para hakim], walaupun terjadi selintas setelah periode Umayyah, dipersiapkan melalui sebuah keputusan dari Abu Khuzayma, hakim Mesir dari tahun 761-769.

Para penggugat, anggota suku Banu Abd Kulal, adalah saudara dekat dari seorang gadis yang telah diikat dalam perkawinan oleh paman dari pihak ayahnya. Mereka menuntut pembatalan dari perkawinan tersebut secara langsung dikarenakan bahwa si suami berasal dari suku yang lebih rendah dari Banu Abd Kulal dan oleh karena itu [si suami] tidak setara [sekufu] dengan isterinya. Walaupun ketidaksetaraan [ketidaksekufuan] status antara pasangan [suami isteri] merupakan satu alasan dasar untuk pembatalan [perkawinan], Abd Khuzayma menolak menyetujui tuntutan-tuntutan para penggugat. "sejak gadis tersebut dinikahkan oleh walinya", dia [Abu Khuzayma] menyatakan, "perkawinan tersebut harus terus berjalan." Hak perwalian pernikahan, yang telah dilaksanakan menurut hukum adat lama oleh suku tersebut secara kolektif, adalah telah terjalin [kokoh secara hukum] ke dalam keluarga laki-laki yang paling dekat – dalam kasus ini paman pihak ayah yang telah, dengan pengakuan kepada kelompok tersebut, menuntut haknya untuk menekan atas kesamaan status. Dalam pertimbangan hukum, keluarga tersebut sekarang telah menggantikan [posisi] suku sebagai satu kesatuan (unit) dari masyarakat.

Dibawah dinasti Umayyah, kemudian, materi dasar bagi hukum adat setempat telah dimodifikasi oleh aturan-aturan al-Quran, digantikan oleh satu kumpulan aturan-aturan administrasi dan dimasuki oleh elemen-elemen system hukum asing. Proses pertumbuhan telah terpilih [secara acak], penyatuan dari materi-materi [hukum] yang heterogen ini terjadi [secara tidak sengaja] secara luas dan tujuannya akhirnya tergantung pada putusan dari setiap hakim. Selama dalam kompleksitas materi hukum, yang telah dihasilkan oleh pegawai administrasi seperti polisi dan inspektur pajak dan juga para hakim, secara khususnya elemen agama atau al-Quran telah menjadi tenggelam secara meluas. Secara pasti otoritas-otoritas tersebut telah mendemonstrasikan perhatian mereka mengaplikasikan aturan-aturan al-Quran. Yunus ibn 'Atiyya, kami diberi tau, menepati janjinya sebagai hakim Mesir pada tahun 704 terhadap kesan yang menyenangkan yang

telah dia buat terhadap Gubernur ketika diminta tampil di depan pengadilan dengan sekelompok sarjana mendiskusikan masalah hak-hak hukum dari seorang isteri yang diceraikan selama masa *iddah*. Akan tetapi fokus utama yang mana hukum-hukum al-Quran yang dilaksanakan pada period Madinah sekarang telah hilang dan imejnya pun telah kabur dengan batasan-batasan yang meluas dari aktivitas [masyarakat].

Sedikit sekali masyarakat dalam catatan sejarah yang bisa tunduk terhadap perubahan-perubahan yang cepat seperti hal tersebut dan menjadi tidak siap untuk berhubungan dengan mereka karena mereka adalah orang-orang Arab yang Muslim. Bahwa praktek hukum bani Umayyah telah mencapai satu sintesis yang dapat diterapkan dari pengaruh-pengaruh yang berbeda pada bidang pekerjaan [hukum] di dalam kerajaan Islam adalah merupakan suatu keberhasilan yang nyata. Dibawah tekanan berbagai kejadian telah terlihat jelas dan meningkat terlalu cepat bagi pemikiran sistematis, dan solusi-solusi benar-benar berdasarkan atas permintaan dari kebutuhan yang mendesak. Tugas dari dinasti Umayyah telah menegakkan satu sistem praktis administrasi hukum, bukan ilmu hukum; dan dalam hal ini mereka telah berhasil dengan baik, yang kemudian menjadi frame dinasti-dinasti berikutnya dalam membentuk bangunan hukum Islam.

RELASI GENDER DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Oleh: Nurhayati¹

PENDAHULUAN

Ketika memperbincangkan perspektif agama Islam, sebenarnya dengan agama manapun juga, tentang topik apa saja, haruslah jelas dibedakan antara ajaran normatif dan berbagai pengalaman budaya di kalangan para penganutnya, yang bisa saja konsisten dan lebih sering beragam. Perspektif hukum Islam dalam tulisan ini dimaksudkan melingkupi, pada tataran tertentu, ajaran normatif dalam bentuk wahyu Tuhan, baik langsung maupun tidak langsung, yang merupakan sumber, hingga relatif lebih disepakati dan permanen.

Pada tataran berikutnya, keragaman menjadi menyebar ketika menilik bagaimana tunjukan wahyu tersebut dipahami oleh para penganutnya, terutama ilmuwan, pemikir dan aktivis keagamaan tersebut, hingga tersebar dalam berbagai aliran dan mazhab yang berbeda. Keagamaan kian melebar ketika hasil pemahaman dan penafsiran tersebut diamalkan dalam ruang dan waktu tertentu. Ini tentunya terwujud dalam bentuk budaya yang beragam dari satu tempat ke tempat lainnya, dan dari satu waktu berikutnya.

Dari segi kajian hukum, terutama dalam pendekatan sosio-legal, biasanya dipilah terhadap beberapa bidang kajian. Yang pertama biasanya pemilahan terhadap hukum yang kenyataannya berlaku (*ius constitutum*), dan yang kedua adalah membahas hukum yang dicitakan dan diidealkan (*ius*

¹ Dosen pada Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) dan Fakultas Kesehatan Masyarakat (FKM) UIN Sumatera Utara, Medan.

constituendum). Pemilahan juga dikenal antara *law-in-books* (hukum yang terdapat dalam buku perundang-undangan) dan *law-in-action* (hukum yang sebenarnya berlaku dan diikuti warga masyarakat dalam kehidupan mereka sehari-hari).²

Kecermatan inilah yang seyogianya diperpegangi ketika membahas gender dalam perspektif hukum Islam, hingga terhindar dari kerancuan pemahaman dan kekeliruan penyimpulan. Inilah sebabnya, tulisan ini diawali terlebih dahulu perbincangan tentang klarifikasi peristilahan konsepsional, baik dari sisi hukum Islam, kemudian dilanjutkan dengan pembahasan tentang gender dan berbagai permasalahannya.

LANDASAN KONSEPSIONAL

Sebelum pembahasan lebih lanjut, ada baiknya untuk memperjelas dan mempertegas beberapa istilah kunci. Frasa 'Hukum Islam' yang merupakan terjemahan dari *Islamic Law* dalam bahasa Inggris, yang tercantum dalam judul tulisan ini bisa dipahami rancu, karena ada dua kata bahasa Arab-Qur'an yang sering dinisbahkan kepadanya, yaitu *syari'ah* dan *fiqh*. Ini untuk menghindari terjadinya kesalahpahaman dan memastikan pemahaman yang searah, hingga penting untuk mengklarifikasinya. Kedua kata ini terdapat di dalam Alquran. *Syari'ah* yang secara literal berarti jalan menuju sumber air, kemudian digunakan untuk merujuk pada seluruh panduan Tuhan sebagaimana diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. dalam pengertian inilah, kata *syari'ah* diterjemahkan sebagai '*the highway of good life*' (jalan penting kehidupan yang baik), termasuk nilai-nilai agama, yang diungkapkan secara fungsional untuk memandu manusia.³

Jika *syari'ah* merupakan wahyu Tuhan untuk manusia melalui utusan-Nya, maka dalam Islam, wahyu tersebut terhimpun dalam Alquran yang merupakan wahyu langsung dan lafaznya (*verbatim*) berasal dari Yang

² Pembahasan lebih luas dapat dirujuk pada Dennis Patterson (ed). *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory* (Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2010); dan Adriaan W. Bedner et al (eds). *Kajian Sosio Legal* (Jakarta: Universitas Indonesia, 2012).

³ Pembahasan lebih mendalam dapat ditelaah pada Muhammad Hashim Kamali, 'Sources, Nature, and Objectives of Shari'ah,' *Islamic Quarterly*, 33, no. 4 (1989), dan Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford, 2001): h. 32-35. Untuk pendapat yang menyamakan keduanya, sila baca, antara lain, Abdullah An-Na'im, 'Islamic Foundation for Women's Human Rights,' dalam *Islam, Reproductive Health, and Women Rights*, ed. Zainah Anwar dan Rashida Abdullah (Kuala Lumpur, 2000), h. 33-34.

Maha Kuasa. Di samping itu, dalam derajat yang dibawahnya, wahyu Allah juga diterima Nabi Muhammad secara tidak langsung (*ghair al-matluw*) yang dikenal sebagai *Sunnah*. Alquran dan al-Sunnah inilah yang menjadi sumber rujukan dan panduan umat Islam, hingga dibaca, dipelajari, dipahami, dan dijabarkan. Proses ini disebut *tafaqquh fi al-din* (memperdalam pemahaman tentang Agama), sebagaimana ditegaskan Alquran surah al-Taubah, 9:122. Jadi *fiqh* adalah proses upaya manusia untuk mendapatkan dan merumuskan ketentuan hukum dan panduan hidup dari sumber sakral, yaitu Alquran dan al-Sunnah. Dengan kata lain, *syari'ah* adalah sakral, universal, dan langgeng, sedangkan *fiqh* bersifat manusiawi, temporal dan terus mengalami perubahan.

Kedua istilah ini memang sering rancu dalam penggunaannya, bahkan dianggap sinonim dan boleh dipertukarkan. *Fiqh* yang merupakan hasil pemikiran ulama sering disamakan dengan wahyu Tuhan, sehingga diklaim wajib ditaati dan tidak boleh mengalami perubahan. Kerancuan ini bukan saja beredar di kalangan masyarakat awam, tetapi jugamuncul dalam wacana politik, pemerintaha, bahkan keilmuan, akibat ketidaktahuan maupun memang kesengajaan.⁴

Sejalan dengan ini patut untuk dicermati bahwa berbagai rumusan yang bersifat *patriarchal*, hubungan kekeluargaan yang bertumpu pada laki-laki dan ketentuan yang merendahkan kaum perempuan, apakah bagian dari panduan syariah, atau hasil pemikiran *fiqh*. Jangan sampai *fiqh* disakralkan dan sebaliknya panduan syariah malah terabaikan. Adalah penting untuk memperjelas pembedaan ini dan mencermati pengaruhnya terhadap epistemologi ilmu-ilmu keislaman dan dampak politiknya dalam kehidupan umat Islam. Tulisan ini berupaya memaparkan panduan syariah yang merupakan ideal transendental yang menonjolkan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan dan mengecam eksploitasi dan dominasi, sedangkan pada peringkat *fiqh*, pendapat begitu bervariasi dari yang mendukung kemuliaan manusia dan emansipasi kaum lemah hingga kalangan yang mengklaim dominasi laki-laki atas perempuan.

Hasil produk *fiqh* yang dilakukan para *faqih* (jamak: *fuqaha'*) ini dapat dibedakan kepada lima jenis. Yang pertama dan ini mungkin paling luas penggunaannya adalah *fatwa*, orangnya disebut *mufti*, yang bisa bersifat perorangan maupun kelompok. *Fatwa* adalah pendapat hukum yang diberikan

⁴ Paparan menarik tentang kerancuan ini diungkap secara menarik oleh Sadakat Kadri, *Heaven on Earth: A Journey through Shari'ah Law* (London: Bodley Head, 2011).

ketika ada pertanyaan tentang suatu permasalahan hukum. yang kedua adalah *qadha*, yaitu putusan hakim (*qadhi*) pengadilan yang berwenang tentang perkara tertentu. Yang ketiga adalah *qanun*, aturan perundang-undangan yang berlaku umum untuk wilayah tertentu. Berikutnya adalah *siyasah*, berupa kebijakan yang diambil oleh penguasa untuk mengatur masyarakat dan menjalankan ketentuan syariah. Yang terakhir adalah *qawl*, opini lepas para pengkaji dan peneliti hukum tentang berbagai permasalahan hukum, yang terjadi maupun hipotetis.⁵

Perbincangan di atas akan menjadi lebih jelas dan menarik jika menilikinya dengan perspektif perbandingan.⁶ Dalam kajian perbandingan sistem hukum biasanya dibedakan tiga sistem hukum utama, yaitu Roman-Continental, Anglo-Saxon dan Hukum Islam. Yang pertama, sistem hukum Romawi lebih bertumpu pada rumusan dan norma tertulis dalam bentuk undang-undang (*statute law*), sedangkan sistem hukum Anglo-Saxon, dijuluki juga *Common Law*, lebih merujuk pada yang diputuskan hakim pengadilan, hingga dikenal sebagai *judge-made law*, hukum yang dibuat hakim. Hukum Islam memiliki ciri yang berbeda, tidak bertumpu pada perundangan tertulis yang ditetapkan penguasa, juga bukan apa yang diputuskan hakim peradilan, tetapi menonjolkan apa yang dirumuskan dan dijabarkan oleh para ahli hukum (dalam tradisi Islam, disebut '*ulama* atau lebih khusus lagi *fugaha*'). Itulah sebabnya hukum Islam sering dijuluki sebagai '*jurist-made law*', hukum yang dibuat ahli hukum.⁷

GENDER DAN PERMASALAHANNYA

Semua masyarakat tumbuh berkembang dalam pola yang relatif mapan yang menata bagaimana interaksi sosial berjalan dalam masyarakat tersebut. Salah satu struktur sosial penting yang mengatur interaksi sosial adalah *status*—suatu kategori atau kedudukan yang dimiliki seseorang yang menjadi penentu penting bagaimana ia didudukkan dan diperlakukan, dan sebaliknya bagaimana ia mendudukkan dan memperlakukan orang lain.

⁵ Topik ini telah dibahas dalam buku Nur A. Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2000).

⁶ Warner Menski (2000), *Comparative Law in a Global Context* (Cambridge: Cambridge University Press); terj. *Perbandingan Hukum dalam Konteks Global* (Bandung: Nusa Media).

⁷ Untuk pembahasan lebih lanjut, lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Muhammad Hashim Kamali, *An Introduction to Shari'ah* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2006); dan Ann Black, Hossein Esmaeili dan Nadersyah Hosen, *Modern Perspectives on Islamic Law*.

Masing-masing manusia warga masyarakat memperoleh status, lebih tepat seperangkat status, sebagai hasil daya upayanya (*achieved status*), atau dilekatkan padanya berdasarkan berbagai kedudukan yang ia lahir dan hidup berkembang di dalamnya. Status yang melekat (*ascribed status*) ini yang terpenting di antaranya termasuk ras, kelas sosial dan gender. Seseorang terlahir dan tumbuh sebagai orang Melayu atau Eropah, sebagai laki-laki atau perempuan dan dalam kelompok kaya atau miskin umumnya bagian yang dilekatkan, dipelajari dan disosialisasikan dalam proses kehidupan.

Setiap status menuntut **peran** (*role*) tertentu bagi pemilik status tersebut, yang merupakan perilaku yang diharapkan terkait dengan status tersebut. Peran dijalankan sesuai dengan norma sosial, aturan yang diperpegangi bersama hingga memandu warga masyarakat untuk berbuat dalam situasi tersebut. Laki-laki dan perempuan, suami dan isteri, orang tua dan anak serta majikan dan buruh adalah bagian dari status dengan tuntutan peran normatif yang berbeda. Status dan peran ini berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya, dan pada masyarakat yang sama mungkin juga mengalami perubahan dari waktu ke waktu.

Dengan demikian jelaslah ternyata antara kedua jenis status tersebut tidak selamanya jelas terpilah, malah yang sering terjadi keduanya sering tersamar dan disalahpahami. Sesuatu yang jika ditilik lebih mendalam sebenarnya termasuk sesuatu yang tumbuh berkembang karena konstruksi sosial-budaya, diklaim sebagai bagian dari tuntutan alamiah dan biologis, malah dinyatakan kemauan Tuhan sang pencipta. Hal ini paling nyata ketikan memperbincangkan tentang **gender**.⁸

Itulah sebabnya semakindisadari bahwa untuk memahami lebih jernih kehidupan masyarakat, terutama ketika dikaitkan dengan hak dan kewajiban, status dan peran, dibedakan antara *sex* dan *gender*. Konsep *sex* atau jenis kelamin merujuk pada karakteristik biologis yang membedakan laki-laki dan perempuan. Pendefinisian ini menekankan perbedaan kromosom, anatomi, hormon, sistem reproduksi dan komponen fisiologis lainnya. Sedangkan *gender* merujuk pada bentukan sosial, kultural dan psikologis yang terkait pada pria dan wanita melalui konteks sosial tertentu. Jadi jenis kelamin merupakan *ascribed status* karena seseorang terlahir dengannya, sedangkan

⁸ Pembahasan lebih tuntas dapat dirujuk pada *The Sociology of Gender: Theoretical Perspective and Feminist Frameworks*.

gender adalah *achieved status* karena harus dipelajari, dipraktekkan dan disosialisasikan.

Paham dan gerakan untuk memperjuangkan keadilan gender dan kesetaraan relasi keduanya serta upaya melawan dominasi dan eksploitasi terhadap perempuan tidaklah terjadi hanya dikalangan apa yang dikenal kaum feminis di Eropah pada abad ke-19. Sebenarnya agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad SAW. pada abad ke-7 di semenanjung Arab merintis perubahan mendasar terhadap kedudukan perempuan.

Di kalangan masyarakat Barat-Eropah sendiri, gerakan feminisme ini telah mengalami beberapa tingkatan atau gelombang, bahkan beberapa pengamat menjuluki bahwa apa yang berkembang pada era kontemporer ini lebih tepat disebut *post-feminism* (pasca-feminisme) karena berbeda, malah bertolak-belakang dengan apa yang diperjuangkan sebelumnya. Pada 1995, Christina Sommers menulis sebuah buku berjudul *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women* (siapakah yang mencuri feminisme? Bagaimana kaum perempuan mengkhianati perempuan).⁹ Ia menganggap kebanyakan teori dan gerakan feminisme modern, sebagian menyebutnya: pasca-modern, bersifat *gynocentric*. Ini disebutnya 'gender feminism' dan mengusulkan 'equity feminism' - suatu ideologi yang bertujuan bagi terwujudnya kesetaraan sipil dan hukum sepenuhnya antara laki-laki dan perempuan. Ini berbeda dengan 'gender feminism' yang menggambarkan wanita sebagai korban, dan kaum laki-laki sebagai lawan dan penindas, hingga memperjuangkan berbagai keutamaan dan preferensi bagi perempuan. Salah satu ciri dari feminisme gelombang ketiga ini adalah penolakan terhadap adanya *meta-narrative* dan universalitas konsep gender. Oleh karenanya, apa yang berkembang dalam gelombang ketiga feminisme di Barat ini, atau terkadang dikenal sebagai 'post-feminisme' lebih dekat dengan apa yang dikonsepsikan dan dikenal dalam syaria Islam.

PRINSIP-PRINSIP SYARIAH

Adalah menarik untuk mencermati dan memilah penggunaan terminologi syariah, fiqh dan hukum Islam. Dalam konteks Indonesia,

⁹ Christina Sommers (1995), *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women* (Touchstone: Simon & Schuster); juga baca Pamela Aronson (2003), 'Feminists or Postfeminists? Young Women's Attitudes toward Feminism and Gender Relations'. *Gender and Society*, 17(6): 903-22.

perdebatan sekitar dasar filosofis negara di awal kemerdekaan berkisar pada konsep 'syariat' persisnya 'Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya'. Keistimewaan daerah Aceh juga terkait dengan penerapan syariat Islam.

Yang lebih belakangan adalah wacana dan berbagai gerakan yang menonjolkan 'prinsip-prinsip syariah' terutama untuk mengarahkan dan memandu perkembangan ekonomi dan perbankan Islam, seperti yang tercantum pada Undang-undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Undang-undang ini mendefinisikan bahwa perkara syariah adalah bank yang menjalankan kegiatan usahanya berdasarkan (bukan fiqh atau hukum Islam, bahwa juga tidak syariah *an-sich*), tetapi prinsip syariah.

Dalam lingkup global, adalah menarik untuk mencatat bahwa sejak awal beberapa negara Islam, dan yang berpenduduk mayoritas muslim, sering memberikan catatan tambahan atas ratifikasi terhadap berbagai produk konvensi internasional dengan frasa 'selama sejalan dengan panduan syariah'. Ketentuan ini lebih tegas lagi tercantum dalam deklarasi OKI (Organisasi Konferensi Islam) tentang Hak Asasi Manusia dalam perspektif Islam (*Cairo Declaration on Human Rights*) yang disepakati pada konferensi Kairo pada 1990. Deklarasi Kairo ini dari satu sisi menjamin semua hak yang tercantum dalam UDHR, namun dari sisi lain menyisakan pertanyaan tentang apa yang kongkritnya diatur oleh syariah tersebut. Beberapa ketentuan bagi sebagian pihak dinyatakan sebagai ketidaksetaraan yang memang berkembang dalam tradisi hukum Islam, paling tidak dari segi aplikasi praktisnya di lapangan, terutama terkait dengan kebebasan beragama dan hak-hak perempuan. Memang Deklarasi Kairo dikunci dengan ketentuan pasal 24-nya yang menyatakan: '*All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Sharia*' (seluruh hak dan kebebasan yang ditetapkan dalam deklarasi ini tunduk pada syariat Islam). Oleh karenanya, sangatlah penting dan strategis memahami apa yang dimaksud dengan 'syariat Islam' tersebut. Selanjutnya, bagaimana prinsip syariat Islam tentang hak asasi manusia, terutama perempuan dan anak.

Bagaimanakan syariah, dalam pengertian panduan wahyu, menggambarkan kedudukan perempuan? Ada baiknya dilihat dari paling tidak tiga spek, yaitu aspek spiritual, aspek ekonomi dan aspek sosial-budaya. Dari aspek spiritual, Alquran menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan berasal dari *nafs wahidah* (satu jiwa).¹⁰ Manusia laki-laki dan perempuan sama-sama

¹⁰ Baca Alquran, 4:1.

menerima hembusan 'ruh' Tuhan dan sujud kepada sang penciptanya.¹¹ Ketika Allah SWT. menyatakan kemuliaan manusia, kosakata yang digunakan adalah *bani adam* yang berarti anak-cucu Adam (*the children of Adam*), dan bukan hanya putranya saja.¹² Dalam hal ini, kedudukan 'khalifah' yang dianugerahkan Allah kepada manusia, bukan terbatas hanya kepada kaum pria saja. Satu-satunya kriteria yang bisa menaikkan derajat kemuliaan setiap insan, bukanlah berdasarkan jenis kelamin, gender, etnis atau keturunan, tetapi ketakwaan, yang terbuka baik bagi pria maupun juga wanita (Alquran, al-Hujurat, 49:13)

Dalam masalah ibadah ritual kepada sang Khalik, agama Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Setiap manusia, pria atau wanita, yang beriman dan melakukan amal baik akan mendapat kehidupan bahagia (*hayat thayyibah*) dan menerima balasan pahala (Alquran, al-Nahl: 97, dan Ali-'Imran: 195). Bahkan pada al-Ahzab: 35, Alquran secara berulang dan beriringan menyebut laki-laki dan wanita dengan berbagai karakter dan sifat mendapatkan keampunan dan imbalan pahala sama dari Allah Yang Maha Adil.

Dari segi hak-hak ekonomi, agama Islam melakukan terobosan besar dengan memberikan kepada kaum hawa hak untuk memiliki harta dan melakukan transaksi bisnis, mendapatkan porsi warisan, serta hak untuk bekerja dan mendapatkan penghasilan terpisah. Sedangkan dari aspek sosial-budaya, kaum muslimah memiliki hak, sekaligus kewajiban, untuk menuntut ilmu dan mengembangkan keterampilan, serta memiliki kesempatan untuk membina karir, termasuk dalam kehidupan publik.

Relasi gender, hubungan laki-laki dan perempuan, dalam perspektif Alquran tampaknya tergambar dari ungkapan simbolis simbiotik yang digunakan oleh kitab suci umat Islam ini. Yang paling menonjol adalah konsep *zawj*, yang bisa diterjemahkan pasangan, mitra dan patner. Istilah ini digunakan Alquran untuk menggambarkan ciri penciptaan makhluk.¹³ Ini juga yang digunakan ketika mendeskripsikan pernikahan yang menggambarkan relasi suami-isteri.¹⁴

¹¹ Alquran, 15:29.

¹² Alquran, 17:70.

¹³ Baca, antara lain, Alquran Yasin 36:36 dan al-Dzariyat 51:49.

¹⁴ Baca ayat yang populer dikaitkan dengan perkawinan yang merupakan bagian dari tanda-tanda kebesaran Allah dan biasa dicantumkan pada undangan resepsi perkawinan,, Alquran, al-Rum 30:1.

Konsep lain yang juga sangat penting dan harus dipedomani dalam relasi gender karena diulang berkali-kali dalam Alquran adalah *ma'ruf*. Allah memerintahkan secara tegas kepada umat Islam untuk mengajak kepada kebajikan (*al-khair*), menyuruh kepada *al-ma'ruf* dan mencegah dari yang mungkar. Ini merupakan syarat bagi kemenangan dan kesuksesan umat Islam (Alquran, Ali-'Imran 3:104). Beberapa ayat sesudahnya (Ali-'Imran 3:110) penjelasan Allah malah lebih gamblang lagi ketika mengaitkan pencapaian sebagai umat terbaik (*khair ummat*) sepanjang sejarah kemanusiaan harus memenuhi perintah menyuruh kepada *al-ma'ruf*, mencegah dari yang mungkar dan beriman kepada Allah.

Kata *al-ma'ruf* berasal dari kosakata *'arafa* yang artinya mengenal, mengetahui dan menyikapi dengan baik. Dari kata ini timbul istilah *'arif* (orang yang bijaksana) dan *ma'rifah- 'irfan* (kebijaksanaan). Istilah ini dianggap lebih khusus dan tinggi dari ilmu. Makrifat dipahami sebagai pencapaian sesuatu (pengetahuan, pencerahan dan kebijakan) melalui berfikir (*tafakkur*) dan perenungan (*tadabbur*).¹⁵

Konsep inilah yang kemudian dikembangkan para pemikir dan penggagas hukum Islam sebagai *'urf* yang menjadi salah satu sumber sekunder-pelengkap fiqh Islam. Istilah *'urf* sering disandingkan dengan *'adat*, yang sudah menjadi bagian dari bahasa Indonesia serta nomenklatur hukum di tanah air. Istilah ini ditakrifkan sebagai *habitual practices which are acceptable to people of sound nature* – praktek kebiasaan yang telah diterima oleh orang yang waras-baik. Itulah sebabnya *'urf* sering diterjemahkan sebagai *customary law* (hukum adat), *tradition* (tradisi), *culture* (budaya) atau *usages* (kebiasaan).¹⁶

Pembahasan selanjutnya dalam tradisi keilmuan hukum Islam, konsep *'urf- 'adat* ini dibedakan antara tradisi lisan dan tradisi tindakan. Contoh yang pertama adalah kata *walad* yang bermakna anak, baik putra maupun putri, namun dalam tradisi komunitas Arab tertentu, kata ini lebih dipahami hanya untuk anak laki-laki saja. Sebaliknya sudah menjadi tradisi mengucapkan *assalammu 'alaikum*, yang sebenarnya tertuju pada gender pria saja, namun secara umum dimaksudkan untuk semua audiensi, baik laki-laki maupun

¹⁵ Lihat al-Raghib al-Asfahani (2004), *Mu'jam Mufrad Alfazh al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah).

¹⁶ Muhammad Hashim Kamali (1997), *The Principles of Islamic Jurisprudence* (London: Islamic Texts Society).

perempuan. Sedangkan tradisi perbuatan, contohnya, kebiasaan warga Madinah (*'amal ahl al-madinah*) pada awal Islam bahwa setiap transaksi jual-beli memiliki hak khiyar (untuk membatalkan) selama masih dalam lokasi dan waktu tertentu. Di samping itu, ada perbedaan lain antara *'urf al-'am* (budaya umum seluruh warga masyarakat) dan *'urf al-khass* (budaya khusus bagi komunitas tertentu dalam masyarakat).

Bagaimanakah sikap hukum Islam terhadap budaya secara umum? Apakah perintah syariat termasuk mematuhi dan melestarikan seluruh budaya yang diamalkan oleh Nabi Muhammad SAW? Hampir semua mazhab dan pemikir hukum Islam memisahkan antara narasi Alquran dan al-Sunnah yang bersifat *tasyri' iyyah* (mengikat dan wajib diikuti), dengan yang *ghair tasyri' iyyah*, yang bersifat budaya, kemanusiaan dan temporal. Yang diperselisihkan adalah batasan antara keduanya ini. Contohnya perintah untuk mengkonsumsi makanan yang *halalan thayyiban* adalah perintah syariat, tetapi apakah itu hidangan kuliner Arab atau masakan Minang, bukanlah bagian dari syariat. Kalau demikian, bagaimana dengan budaya sistem kekeluargaan patrilineal yang berkembang pada masa hidup Nabi, apakah ini bagian dari ajaran Islam yang wajib diterapkan? Apakah sistem kekeluargaan matrilineal yang dianut di Minangkabau, dan sistem kekeluargaan bilateral yang berkembang dikalangan masyarakat Jawa, tidak Islami, hingga harus di-Islamkan, atau mesti mengalami Arabisasi? Di sinilah dibutuhkan sekali kearifan dan kecermatan hingga tidak terjebak pada generalisasi yang rancu.

PRODUK FIQH BIAS GENDER

Sebelumnya perlu dikemukakan bahwa adalah tidak tepat untuk menilai ketentuan fiqh, terutama dari zaman klasik dan era pertengahan, dari sisi keadilan dan kesetaraannya, dengan mempergunakan tolok ukur harapan dan gagasan masa kini. Para ulama pada setiap zaman tentu dipengaruhi oleh kondisi dan situasi ruang dan waktu yang melingkupinya. Pengaruh itu tentu semakin kuat ketika membahas gender, yang merupakan suatu konstruksi sosial-budaya, hingga pendapat para fuqaha wajar dibentuk oleh budaya dimana mereka hidup dan berkarya.

Selanjutnya perlu dibahas bagaimanakah sikap Islam, persisnya syariat Islam, terhadap kebudayaan. Apakah kebudayaan yang melingkupi Nabi Muhammad SAW ketika beliau hidup baik di Makkah maupun di Madinah, merupakan bagian dari tunjukkan syariat hingga wajib diikuti dan diterapkan oleh semua umat Islam yang sebagian besar lahir dan hidup dalam budaya

yang berbeda. Perbedaan ini bukan saja dari segi lokasi, tetapi juga dari segi waktu. Budaya Madinah abad pertama hijriah tentu telah mengalami banyak perubahan dibanding budaya warga Madinah sekarang.

Adanya diskriminasi gender dan dominasi anak laki-laki terhadap perempuan dalam produk fiqh tampaknya memang tak terbantahkan. Hal ini terutama karena dalam sumber pertama dan utama hukum Islam, yakni Alquran, ada tercantum sejumlah ayat yang menyatakan perbedaan perlakuan tersebut. Ketentuan yang berbeda bukan saja dalam bidang hubungan sesama manusia (*mu'amalat*), tetapi juga lingkup hubungan seseorang dengan penciptanya (*ibadat*). Dalam bidang ini seorang muslimah, betapapun tinggi ilmu dan fasih bacaanya, tidak boleh menjadi khatib, apalagi imam, ritual publik salat jum'at.

Perbedaan perlakuan dalam bidang muamalat paling tidak terwujud dalam tiga hal, yaitu tentang warisan, kesaksian dan hukuman pidana. Dalam pembagian warisan, Alquran (al-Nisa' 4:11) menyatakan bahwa bagian anak laki-laki dua kali anak perempuan. Hal yang sama juga berlaku mengenai kesaksian hingga kesaksian seorang laki-laki sama nilainya dengan dua saksi perempuan (Alquran, al-Baqarah, 2:282). Sedangkan *diyat* (hukuman ganti rugi) bagi tindak pidana pembunuhan tersalah (*al-qatl al-khata'*) berbeda antara pria dan wanita, separoh lebih rendah dibanding jika korbannya laki-laki.¹⁷

Hal lain yang sering diperbincangkan adalah dua konsep penting dalam Alquran, yakni *al-qawwamah* dan *al-walayah*. Yang pertama ayat Alquran al-Nisa': 4, dipahami memberikan tugas-kewajiban kepada laki-laki (*al-rijal*), untuk *qawwamuna* – yang sering diterjemahkan pemimpin, pelindung dan pengayom bagi *al-Nisa'* (perempuan), hingga implikasinya perempuan menjadi pengikut, yang dilindungi dan diayomi. Para penafsir berperspektif keadilan gender mengingatkan bahwa ayat ini dalam konteks pernikahan-rumah tangga, lebih tepat dipahami sebagai aturan relasi suami-isteri. Jadi tidak tepat dijadikan patokan relasi gender secara menyeluruh. Yang kedua, kedudukan laki-laki sebagai *qa'im* disyaratkan harus memenuhi dua ketentuan, yaitu memberikan nafkah bagi isteri-keluarga dan memiliki kelebihan-keutamaan. Dalam masyarakat yang kebutuhan keluarga ditanggung bersama dan wanita sudah mendapatkan kesempatan pendidikan-pelatihan

¹⁷ Penjelasan lebih rinci terutama dalam perspektif fuqaha' arus utama dapat dirujuk pada Mustafa al-Siba'i (1999), *al-Mar'ah baina al-Fiqh wa al-Qanun* (Beirut: Dar al-Warraq).

yang setara, hingga memiliki karir dan penghasilan sendiri, tentunya ketentuan itu harus dipertimbangkan ulang. Pertimbangan ulang ini juga mengingat ayat itu dalam bentuk *khabariyah* (*informative statements*) dan bukan *insyaiyyah* (*prescriptive injunction*). Pembacaan ulang (*re-reading*) juga dilakukan para pendukung emansipasi perempuan di kalangan umat Islam terhadap ayat tentang kawalan serta pengaturannya dalam fiqh Islam.

Berkembangnya penafsiran yang merendahkan kaum hawa ini, menurut beberapa penulis, didorong oleh berkembangnya kepercayaan di kalangan umat Islam bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam dan bahwa Hawalah yang menggoda dan menjerumuskan Adam hingga terusir dari surga. Ternyata Alquran dan Hadis shahih tidak ada yang mendukung keyakinan sedemikian. Hasil penelitian mensinyalir bahwa keyakinan itu merupakan infiltrasi dari keyakinan yang berkembang dalam penganut agama Yahudi-Nasrani dan masuk melalui literatur *israiliyyat*.¹⁸

Rangkaian ayat diatas ditambah sejumlah ayat lain sejenis dijadikan dasar bagi tumbuh berkembangnya tafsir dan fiqh yang diskriminatif terhadap perempuan. Tidak berlebihan jika banyak pihak yang menyimpulkan bahwa hukum Islam memperlakukan perempuan setengah nilai laki-laki. Inilah yang menyebabkan timbulnya *crisis of male epistemology in Islamic jurisprudence* (krisis epistemologi pria dalam hukum Islam).¹⁹

Kesetaraan dan perbedaan dalam relasi gender ini barangkali lebih arif jika dibahas dalam konsep keadilan yang telah disepakati para ulama sebagai salah satu, atau bahkan yang utama, dari perangkat prinsip syariah. Ini sejalan dengan suruhan Alquran untuk mewujudkan keadilan, bahkan lebih utama dari kebajikan (*ihsan*).²⁰ Apakah yang dimaksud dengan 'adil'? Di kalangan ulama dikenal definisi bahwa adil adalah meletakkan sesuatu pada tempatnya (*wadh' syai' fi mawdhi' ihi*). Relasi gender dalam Islam terbuhul

¹⁸ Masalah ini sudah banyak dibahas berbagai penulis, lihat diantaranya Amina Wadud (1999), *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press); Amina Wadud (2004), 'Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities', *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 2(3): 317-36; dan Barbara Stowasser (1994), *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press).

¹⁹ Pembahasan lebih lanjut, baca Abdulaziz Sachedina, 'Women: Half-the-Man?: the Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence,' dalam R. S. Khare (ed), *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society* (New York: Rowman and Littlefield, 1999).

²⁰ Baca Alquran al-Nahl 16:90 dan al-Nisa' 4:58.

pada pernyataan 'equal, but different', sederajat tetapi berbeda, atau sederajat pada masalah-masalah prinsipil, dan berbeda ketika secara 'kodrati' dan budaya berbeda banyak diperpegangi para ulama terkemuka masa kini, baik di peringkat global, maupun nasional.²¹

Ini sejalan dengan prinsip 'justice' dalam filsafat hukum yang menguraikan bahwa *justice is treating equals equally* (memperlakukan yang sama secara sama). Kaedah turunan dari pernyataan ini adalah *injustice is treating equals unequally, and treating unequals equally*, yang maksudnya 'ketidakadilan adalah memperlakukan yang sama secara berbeda, dan memperlakukan yang tidak sama secara sama'. Kalau demikian, pertanyaan selanjutnya adalah bila laki-laki dan perempuan itu sama, dan kapan keduanya itu berbeda. Persamaan dan perbedaan antara laki-perempuan ini, sekedar mengingatkan, haruslah dipilah antara yang bersifat fisik biologis (*sex*) dari yang merupakan konstruksi sosil-budaya (*gender*).

FIQH KEMITRAAN DAN EMANSIPASI

Salah satu tujuan pokok dan misi penting risalah kenabian Muhammad SAW. adalah mengeluarkan manusia dari kegelapan ke peradaban yang terang benderang, dari kondisi sarat kezaliman meningkat ke kondisi yang penuh keadilan. Memang istilah *zhulumat* dalam Alquran mengandung makna kegelapan dan kezaliman.²²

Kondisi bahwa hukum Islam lebih tertumpu pada apa yang dirumuskan para ulama-fuqaha, seperti dijelaskan sebelumnya, belakangan melemah bersamaan dengan semakin kuatnya kekuasaan negara-bangsa (*nation-states*) terutama setelah negeri-negeri muslim memerdekakan diri dari kolonialisme Barat setelah perang Dunia II. Oleh karenanya, tumbuh berkembanglah fiqh nasional masing-masing negara muslim, yang sebagian ditopang oleh kekuatan negara dalam bentuk legislasi perundangan dan penerapan kebijakan pemerintah. Upaya 'islamisasi sistem' hukum mencapai puncaknya ketika beberapa negara menyatakan diri sebagai 'negara Islam', seperti Pakistan, Saudi Arabia, Sudan, dan lebih belakangan lagi, Iran setelah berhasilnya

²¹ Pada tingkat global, baca, contohnya Amru Karim Sa'dawi, *Wanita dalam Fikih al-Qaradhwī* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009), dan pada tingkat nasional Indonesia, lihat Muchlis Hanafi (ed) (2012), *Kedudukan dan Peran Perempuan: Tafsir al-Qur'an Tematik* (Jakarta: Kementerian Agama).

²² Alquran, al-Baqarah 2:257, al-Maidah 5:16, Ibrahim 14:1 dan al-Hadid 57:9..

Revolusi Islam pada 1979. Negara-negara muslim yang lain mencantumkan dalam konstitusi mereka bahwa syariah merupakan salah satu sumber hukum, bahkan di beberapa negara menyatakan syariah sebagai sumber hukum utama, jika tidak malah satu-satunya sumber hukum.

Perkembangan berikutnya yang menarik adalah terbentuknya OKI, Organisasi Konferensi negara-negara Islam, yang menghimpun seluruh negara yang berpenduduk mayoritas muslim, atau paling tidak memiliki warga muslim yang signifikan. Sekarang ini OKI memiliki 57 anggota, yang semuanya juga anggota PBB (perserikatan bangsa-bangsa). Kenyataan ini relevan dengan perbincangan tulisan ini karena semua anggota PBB wajib meratifikasi perangkat konvensi Hak Asasi Manusia, terutama UDHR (*universal declaration of human rights*) yang ditetapkan 1948, serta dua konvensi turunannya, yaitu *International Covenant on Civil and Political Rights* (hak-hak sipil dan politik) dan *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya) yang keduanya disepakati negara-negara anggota PBB pada 1966.

Negara-negara muslim pada era global ini hampir mustahil bisa mengisolir diri dari perkembangan hukum global, hingga ketika masyarakat internasional menyepakati konvensi untuk menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan (konvensi Beijing)²³ dan protocol anti perdagangan orang, terutama perempuan dan anak (protocol Palermo). Implikasi dari ratifikasi ini, negara-negara muslim selanjutnya berkewajiban merombak seluruh tatanan perundangan agar sejalan dengan tuntutan konvensi antara bangsa tersebut. Itulah sebabnya perbincangan tentang realita hukum negeri-negeri Muslim kontemporer janganlah merujuk ke fiqh klasik, yang sebagian merupakan opini ideal para pemikir hukum masa lalu.

Hal lain yang juga patut dikemukakan adalah ciri hukum Islam yang diterapkan Nabi Muhammad melakukan reformasi secara bertahap. Hal ini tampak jelas ketika Rasulullah ingin memberantas patologi sosial masyarakat Arab pada waktu yang memiliki tradisi alkoholisme. Ini diawali dengan upaya penyadaran atas sisi baik dan dampak buruk dari minuman keras. Selanjutnya larangan untuk mabuk ketika salat. Akhirnya pengharaman total terhadap miras lengkap dengan ancaman pidana dunia dan balasan eskatologis-akhirat. Nabi Muhammad juga menyadari betapa masih sulit bagi pengikutnya untuk

²³ *Convention on the Elimination of All Forms of Discriminations Against Women*, yang lebih dikenal dengan singkatan CEDAW yang disepakati pada 1979 dan mulai berlaku 1981.

melaksanakan tuntutan ideal Islam, seperti contohnya gosok gigi setiap wudhu', hingga akhir hayatnya, rukun wudhu' masih belum memasukkan kewajiban ini. Demikian juga dengan perbudakan. Apakah berbagai ketentuan yang mengakibatkan diskriminasi dan dominasi relasi gender, bukan termasuk dalam kategori ini?

KONKLUSI DAN IMPLIKASI

Setelah memperbincangkan masalah gender dalam perspektif hukum Islam, kesimpulan pertama dan mungkin yang utama dapat ditarik adalah bahwa ternyata apa yang tumbuh berkembang dalam tradisi hukum Islam begitu kaya, beragam dan berkembang. Meskipun pada tataran sumber pertama (*masdar awwal*), yaitu Alquran, semua umat Islam sejak dahulu sepakat merujuk nash yang sama. Kemudian kesepakatan tampaknya terbangun ketika memperpegangi sumber kedua, yaitu *al-Sunnah*, namun teks yang diterima dan metodologi yang diterapkan sudah mulai bervariasi. Oleh karenanya, pada tataran ini, beberapa prinsip dasar tentang gender dapat dirumuskan, yang terutama di antaranya adalah kesetaraan manusia, laki-laki dan perempuan, di depan Allah Sang Maha Pencipta. Relasi gender yang ditekankan Alquran adalah sebagai *zawj*, pasangan, mitra dan patner.

Kesimpulan kedua yang dapat ditarik adalah bahwa tradisi hukum Islam begitu kompleks dan kaya, hingga hampir semua pihak, baik yang pro, anti, maupun yang netral tentang feminisme dan emansipasi perempuan dapat mempergunakan bagian-bagian tertentu untuk melengkapi argumantasinya. Namun demikian, pendekatan holistik dan analisis teleologis (tujuan) syariat Islam lebih mengarah pada kemuliaan manusia secara menyeluruh, didasarkan nilai-nilai keadilan, kemitraan dan saling menolong (*ta'awun*).

Perkembangan kontemporer hukum Islam, terutama dimotori oleh negara-pemerintah dan lembaga swadaya masyarakat, baik yang bersifat lokal, regional, maupun trans-nasional, semakin kondusif terhadap perjuangan mensejahterakan warga umat, terutama perempuan dan anak. Persoalan keadilan dan kesetaraan gender di kalangan umat Islam tidak semata dari kurangnya perumusan dan pembuatan hukum dan perundang-undangan, tetapi lebih pada penegakkan hukum yang sudah adapun masih belum optimal. Untuk ini mutlak diperlukan partisipasi aktif semua komponen umat Islam, termasuk para ulama, ilmuwan dan aktivisnya, untuk berjihad-ijtihad dalam mewujudkan ajaran Islam yang *rahmatan li al-'alamin* (rahmat bagi semesta alam).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul-Rauf, Muhammad (1993), *The Islamic View of Women and the Family* (Kairo: Ministry of Waqf, Supreme Council for Islamic Affairs, Mesir).
- Abou El Fadl, Khaled (2001), *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld).
- Abu Zayd, Nasr Hamid (2003), *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terjemahan (Yogyakarta: Samha).
- Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press).
- Al-Hibri, Aziza (2001), 'Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities', *Journal of Law and Religion*, 27, pp. 195-224.
- Ali, Kecia (2006), *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld).
- Al-Asfahani, al-Raghib (2004), *Mu'jam Mufradat Alfazh al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah).
- Al-Shafi'i, Hasan 'The Required Response to Feminist Reinterpretations of the Qur'an,' [<http://suhaibwebb.com/ummah/women/the-required-response-to-feminist->].
- Al-Siba'i, Mustafa (1999), *Al-Mar'at baina al-Fiqh wa al-Qanun* (Beirut: Dar al-Warraq).
- Anwar, Zainah & Jana S. Rumminger (2007), 'Justice and Equality in Muslim Family Laws: Challenges, Possibilities, and Strategies for Reform,' *Washington and Lee Law Review*, vol.64, issue 4.
- Aronson, Pamela (2003), 'Feminists or Post-feminists? Young Women's Attitudes towards Feminism and Gender Relations,' *Gender and Society* 17(6): 903-22.
- Aziz, Sahar F. (2012), 'The Muslim 'Veli' Post-9/11: Rethinking Women's Rights and Leadership.' *Policy Brief*, November 2012, Institute for Social Policy and Understanding dan the British Council). [<http://ssrn.com/abstract=2194119>].
- Badran, Margot (2009), 'Reformist Women as Feminists in Pursuit of Equality in the Islamic World.' *Occasional Paper Series, Middle East Program*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Spring [www.wilsoncenter.org/middleast].

- Barlas, Asma (2004), *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press).
- Crabtree. Sara A. dan Fatima Husain (2012), 'Within, Without: Dialogical Perspectives on Feminism and Islam,' *Religion and Gender*, Vol. 2, No. 1: 128-149.
- Haddad. Yvonne Yazbeck and John L. Esposito (eds), (2008), *Islam, Gender and Social Change* (Oxford: Oxford University Press).
- Hanafi, Muchlis (ed) (2012), *Kedudukan dan Peran Perempuan: Tafsir al-Qur'an Tematik* (Jakarta: Kementerian Agama).
- Ha-Redeye, Omar (2009), *The Role of Islamic Shari'ah in Protecting Women's Rights*, [<http://ssrn.com/abstract=1526868>].
- Hasan, Abdul Ghaffar (1996), *The Rights and Duties of Women in Islam* (Riyad: Darussalam, 1996).
- Hassan, Riffat (1996), 'Feminist Theology: Challenges for Muslim Women', *Critique: Journal of Critical Studies of the Middle East*, 9, pp.53-65.
- Hoodfar, Homa (1998), 'Muslim Women on the Threshold of the Twenty-First Century.' *Dossier, Women Living under Muslim Laws*,
- Kamali, Muhammad Hashim (1997), *The Principles of Islamic Jurisprudence* (London: Islamic Texts Society).
- Kodir, Faqihuddin Abdul (2007), *Hadith and Gender Justice: Understanding the Prophetic Traditions* (Cerbong: Fahmina Institute).
- Lorber, Judith (2010), *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics* (New York & Oxford: Oxford University Press).
- McDonald, Laura Zahra (2013), *Women, Faith & Justice: Framing an Islamic Approach to Gender and Development* (Birmingham: Islamic Relief Worldwide, Working Paper Series No. 2013-03, 2013).
- Mernissi, Fatima (1991), *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry* (Oxford: Blackwell).
- Mir-Hosseini, Ziba, 'Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah' dalam Zainah Anwar (ed). *Equality and Justice in the Muslim Family*.
- ____ (2003), 'The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform', *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1(1): 1-28.

- _____ (2006), 'Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism', *Critical Inquiry*, 32(1): 629-45.
- Okin, Susan Moller, 'Gender, Justice and Gender: An Unfinished Debate,' *Fordham Law Review*, vol.72, issue 5 (2004); [<http://ir.lawnet.Fordham.edu/flr/vol72/iss6/9>].
- Sachedina, Abdulaziz (1999) 'Women: Half-the-Man? Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence', in R.S. Khare (ed.), *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society* (New York: Rowman and Littlefield) [<http://people.virginia.edu/~aas/article/article1.htm>].
- Sa'dawi, Amru Abdul Karim (2009), *Qadhaya al-Mar'ah fi Fiqh al-Qaradawi* (Kairo: Qathrunwada), terj. Muhyiddin Rida, *Wanita dalam Fiqih al-Qaradhawi* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar).
- Sommers, Christina (1995), *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women* (Touchstone: Simon & Schuster).
- Stowasser, Barbara (1994), *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press).
- Wadud, Amina (2004), 'Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities', *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 2(3): 317-36.

TAS'IR (PENETAPAN HARGA) PERSPEKTIF YAHYA BIN UMAR

Oleh: Sarmiana Batubara, MA.
(Dosen STAIBR Sibuhuan)

Abstrak: Jurnal ini berjudul TAS'IR (PENETAPAN HARGA) PERSPEKTIF YAHYA BIN UMAR. Dalam tulisan ini akan dibahas pemikiran ekonomi Islam Yahya bin Umar khususnya tentang tas'ir (penetapan harga). Jurnal ini berbentuk kajian kepustakaan, yaitu dengan menelaah buku-buku, majalah dan artikel yang berkaitan dengan tulisan ini. Penetapan harga (al-tas'ir) merupakan tema sentral dalam kitab Ahkâm al-Sûq. Ia menyatakan bahwa eksistensi harga merupakan hal yang sangat penting dalam sebuah transaksi dan pengabaian terhadapnya akan dapat menimbulkan kerusakan dalam kehidupan masyarakat. Berkaitan dengan hal ini, Yahya bin Umar berpendapat bahwa al-tas'ir (penetapan harga) tidak boleh dilakukan. Dengan kata lain, dalam hal demikian, pemerintah tidak mempunyai hak untuk melakukan intervensi harga. Hal ini akan berbeda jika kenaikan harga diakibatkan oleh ulah manusia (human error). Pemerintah, sebagai institusi formal yang memikul tanggung jawab menciptakan kesejahteraan umum, berhak melakukan intervensi harga ketika terjadi suatu aktivitas yang dapat membahayakan kehidupan masyarakat luas. Hal tersebut berarti bahwa harga ditentukan oleh kekuatan pasar, yakni kekuatan penawaran (supply) dan permintaan (demand).

A. Pendahuluan

Yahya bin Umar merupakan salah seorang fukaha mazhab Maliki. Menurut Yahya bin Umar, aktivitas ekonomi merupakan bagian yang tak terpisahkan dari ketakwaan seorang muslim kepada Allah swt. Hal ini berarti

bahwa ketakwaan merupakan asas dalam perekonomian Islam, sekaligus utama yang membedakan ekonomi Islam dengan ekonomi konver. Oleh karena itu, di samping Alquran, setiap muslim harus berpegang pada sunnah dan mengikuti seluruh perintah Nabi Muhammad saw melakukan setiap aktivitas ekonominya.

Fokus perhatian Yahya ibn Umar tertuju pada hukum-hukum pasar yang merefleksikan dalam pembahasan tentang *tas'ir* (penetapan harga). Penetapan harga (*al-tas'ir*) merupakan tema sentral dalam kitab *Ahkâm al-Sûq*. Per buku tersebut, Imam Yahya bin Umar, berulang kali membahasnya di beberapa tempat yang berbeda. Tampaknya, ia ingin menyatakan bahwa eksistensi penetapan harga merupakan hal yang sangat penting dalam sebuah transaksi dan pelanggaran terhadapnya akan dapat menimbulkan kerusakan dalam kehidupan masyarakat.

Dalam tulisan ini penulis akan membahas pemikiran ekonomi Imam Yahya bin Umar khususnya tentang *tas'ir* (penetapan harga), yang merupakan sub pokok pembahasan ini adalah:

1. Biografi singkat Yahya bin Umar
2. Kitab *Ahkâm al-Sûq*
3. Pemikiran ekonomi Islam Yahya bin Umar.
4. Analisis

B. Pembahasan

1. Biografi Singkat Yahya bin Umar

Ulama yang bernama lengkap Abu Bakar Yahya bin Umar bin Yusuf al-Kannani al-Andalusi ini lahir pada tahun 213 H dan dibesarkan di Kordoba Spanyol. Seperti para cendekiawan muslim terdahulu, ia berkelana ke berbagai negeri untuk menuntut ilmu. Pada mulanya, ia singgah di Maroko dan berguru kepada para pemuka sahabat Abdullah bin Wahab al-Maghribi dan Ibn al-Qasim, seperti Ibnu al-Kirwan Ramh dan Abu al-Zhahir bin Sarh. Setelah itu, ia pindah ke Hijâz dan berguru, di antaranya, kepada Imam Mus'ab az-Zuhri. Akhirnya, Yahya bin Umar menetap di Qairuwan, Afrika dan menyempurnakan pendidikannya kepada seorang ahli ilmu *farâid* dan *hisâb*, Abu Zakaria Yahya bin Sulaiman al-Farisi.¹

¹ Adiwarman Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), h. 213

Dalam perkembangan selanjutnya, ia menjadi pengajar di Jami' al-Qairuwan. Pada masa hidupnya ini, terjadi konflik yang menajam antara fukaha Malikiyah dengan fukaha Hanafiyah yang dipicu oleh persaingan memperebutkan pengaruh dalam pemerintahan. Yahya bin Umar terpaksa pergi dari Qairuwan dan menetap di Sausah ketika Ibnu 'Abdun, yang berusaha menyingkirkan para ulama penentangannya, baik dengan cara memenjarakan maupun membunuh, menjabat *qâdi* di negeri itu. Setelah Ibnu 'Abdun turun dari jabatannya, Ibrahim bin Ahmad al-Aglabi menawarkan jabatan *qâdi* kepada Yahya bin Umar. Namun, ia menolaknya dan memilih tetap tinggal di Sausah serta mengajar di Jami' al-Sabt hingga akhir hayatnya. Yahya bin Umar wafat pada tahun 289 H (901 M).²

2. Kitab *Ahkam al-Suq*

Semasa hidupnya, di samping aktif mengajar, Yahya bin Umar juga banyak menghasilkan karya tulis hingga mencapai 40 juz. Di antara berbagai karyanya yang terkenal adalah kitab *al-Muntakhabah fi Ikhtishâr al-Mustakhrijah fi al-Fiqh al-Mâlîki* dan kitab *Ahkâm al-Sûq*.

Kitab *Ahkâm al-Sûq* yang berasal dari benua Afrika pada abad ketiga Hijriyah ini merupakan kitab pertama di dunia Islam yang khusus membahas *hisbah* dan berbagai hukum pasar, satu penyajian materi yang berbeda dari pembahasan-pembahasan fikih pada umumnya. Salah satu hal yang mempengaruhinya adalah situasi kota Qairuwan, tempat Yahya bin Umar menghabiskan bagian terpenting masa hidupnya. Pada saat itu, kota tersebut telah memiliki institusi pasar yang permanen sejak tahun 155 H dan para penguasanya, mulai dari masa Yazid bin Hatim al-Muhibli hingga sebelum masa Ja'far al-Manshur, sangat memperhatikan keberadaan institusi pasar. Bahkan, pada tahun 234 H, Kanun, penguasa lembaga peradilan kota tersebut, mengangkat seorang hakim yang khusus menangani permasalahan-permasalahan pasar.³

Tentang kitab *Ahkâm al-Sûq*, Yahya ibn Umar menyebutkan bahwa penulisan kitab ini dilatarbelakangi oleh dua persoalan mendasar, yaitu *pertama*, hukum syara' tentang perbedaan kesatuan timbangan dan takaran perdagangan dalam satu wilayah; *kedua*, hukum syara' tentang harga gandum

² *Ibid.*, h. 214

³ Euis Amalia, *Sejarah Pemikiran Ekonomi dari Masa Klasik hingga Kontemporer*, (Jakarta: Pustaka Asatruss, 2005), h. 117.

yang tidak terkendali akibat pemberlakuan liberalisasi harga, sehingga dikhawatirkan dapat menimbulkan kemudharatan bagi para konsumen. Dengan demikian, kitab *Ahkâm al-Sûq* sebenarnya merupakan penjelasan dari jawaban kedua persoalan tersebut.

Dalam membahas kedua persoalan itu, Yahya ibn Umar menjelaskan secara komprehensif yang disertai dengan diskusi panjang, hingga melampaui jawaban yang diperlukan. Sebelum menjawabnya, ia menulis mukaddimah secara terperinci tentang berbagai tanggung jawab pemerintah, seperti kewajiban melakukan inspeksi pasar, mengontrol timbangan dan takaran, serta mengungkapkan perihal mata uang.⁴ Jika dilihat dari sisi metode pembahasan, hal ini berarti bahwa pembahasan dalam kitab *Ahkâm al-Sûq* lebih banyak menggunakan metode diskusi atau dialog daripada metode presentasi dan kategorisasi.

3. Pemikiran Ekonomi Yahya bin Umar

Menurut Yahya bin Umar, aktivitas ekonomi merupakan bagian yang tak terpisahkan dari ketakwaan seorang muslim kepada Allah swt. Hal ini berarti bahwa ketakwaan merupakan asas dalam perekonomian Islam, sekaligus faktor utama yang membedakan ekonomi Islam dengan ekonomi konvensional. Oleh karena itu, di samping Alquran, setiap muslim harus berpegang teguh pada sunnah dan mengikuti seluruh perintah Nabi Muhammad saw dalam melakukan setiap aktivitas ekonominya.⁵

Seperti yang telah disinggung, fokus perhatian Yahya ibn Umar tertuju pada hukum-hukum pasar yang terefleksikan dalam pembahasan tentang *tas'ir* (penetapan harga). Penetapan harga (*al-tas'ir*) merupakan tema sentral dalam kitab *Ahkâm al-Sûq*. Penyusun buku tersebut, Imam Yahya bin Umar, berulang kali membahasnya di berbagai tempat yang berbeda. Tampaknya, ia ingin menyatakan bahwa eksistensi harga merupakan hal yang sangat penting dalam sebuah transaksi dan pengabaian terhadapnya akan dapat menimbulkan kerusakan dalam kehidupan masyarakat.

Berkaitan dengan hal ini, Yahya bin Umar berpendapat bahwa *al-tas'ir* (penetapan harga) tidak boleh dilakukan. Ia berhujjah dengan berbagai hadis Nabi Muhammad saw, antara lain:

Dari Anas bin Malik, ia berkata: "Telah melonjak harga (di pasar) pada

⁴ Adiwarman Azwar Karim, *Op.Cit.*, h. 216

⁵ *Ibid.*

masa Rasulullah saw. Mereka (para sahabat) berkata: “Wahai Rasulullah, tetapkanlah harga bagi kami”. Rasulullah menjawab: “Sesungguhnya Allah-lah yang menguasai (harga), yang memberi rezeki, yang memudahkan, dan yang menetapkan harga. Aku sungguh berharap bertemu dengan Allah dan tidak seorang pun (boleh) memintaku untuk melakukan suatu kezaliman dalam persoalan jiwa dan harta”. (Riwayat Abu Dawud).⁶

Jika kita mencermati konteks hadis tersebut, tampak jelas bahwa Yahya ibn Umar melarang kebijakan penetapan harga (*tas'ir*) jika dan hanya jika kenaikan harga yang terjadi adalah semata-mata hasil interaksi penawaran dan permintaan yang alami. Dengan kata lain, dalam hal demikian, pemerintah tidak mempunyai hak untuk melakukan intervensi harga. Hal ini akan berbeda jika kenaikan harga diakibatkan oleh ulah manusia (*human error*). Pemerintah, sebagai institusi formal yang memikul tanggung jawab menciptakan kesejahteraan umum, berhak melakukan intervensi harga ketika terjadi suatu aktivitas yang dapat membahayakan kehidupan masyarakat luas. Yahya bin Umar menyatakan bahwa pemerintah tidak boleh melakukan intervensi, kecuali dalam dua hal, yaitu:

- a. Para pedagang tidak memperdagangkan barang dagangan tertentu yang sangat dibutuhkan masyarakat, sehingga dapat menimbulkan kemudharatan serta merusak mekanisme pasar. Dalam hal ini, pemerintah dapat mengeluarkan para pedagang tersebut dari pasar serta menggantikannya dengan para pedagang yang lain berdasarkan kemaslahatan dan kemanfaatan umum.
- b. Para pedagang melakukan praktek *siyasah al-ighraq* atau banting harga (*dumping*) yang dapat menimbulkan persaingan yang tidak sehat serta dapat mengacaukan stabilitas harga pasar. Dalam hal ini, pemerintah berhak memerintahkan para pedagang tersebut untuk menaikkan kembali harganya sesuai dengan harga yang berlaku di pasar. Apabila mereka menolaknya, pemerintah berhak mengusir para pedagang tersebut dari pasar. Hal ini pernah dipraktekkan Umar bin al-Khattab ketika mendapati seorang pedagang kismis menjual barang dagangannya di bawah harga pasar. Ia memberikan pilihan kepada pedagang tersebut, apakah menaikkan harga sesuai dengan standar yang berlaku atau pergi dari pasar.

Pernyataan Yahya ibn Umar tersebut jelas mengindikasikan bahwa *hukum asal* intervensi pemerintah adalah haram. Intervensi baru dapat

⁶ Abu Daud al-Sijistani, *Sunan Abi Daud*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), Jilid 3, h. 272.

dilakukan jika dan hanya jika kesejahteraan masyarakat umum terancam. Hal ini sesuai dengan tugas yang dibebankan kepada pemerintah dalam mewujudkan keadilan sosial di setiap aspek kehidupan masyarakat, termasuk ekonomi.

Di samping itu, pendapatnya yang melarang praktek *tas'ir* (penetapan harga) tersebut sekaligus menunjukkan bahwa sesungguhnya Yahya bin Umar mendukung kebebasan ekonomi, termasuk kebebasan kepemilikan.

Sikap Rasulullah saw yang menolak melakukan penetapan harga juga merupakan indikasi awal bahwa dalam ekonomi Islam tidak hanya terbatas mengatur kepemilikan khusus, tetapi juga menghormati dan menjaganya.⁷ Tentu saja, kebebasan ekonomi yang dimaksud adalah bukan kebebasan mutlak seperti yang dikenal dalam ekonomi konvensional, tetapi kebebasan yang terikat oleh syariat Islam.

Kebebasan ekonomi tersebut juga berarti bahwa harga ditentukan oleh kekuatan pasar, yakni kekuatan penawaran (*supply*) dan permintaan (*demand*). Namun, Yahya ibn Umar menambahkan bahwa mekanisme harga itu harus tunduk kepada kaidah-kaidah. Di antara kaidah-kaidah tersebut adalah pemerintah berhak untuk melakukan intervensi ketika terjadi tindakan sewenang-wenang dalam pasar yang dapat menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat, termasuk *ihtikar* dan *dumping*. Dalam hal ini, pemerintah berhak mengeluarkan pelaku tindakan itu dari pasar. Dengan demikian, hukuman yang diberikan terhadap pelaku tindakan tersebut adalah berupa larangan melakukan aktivitas ekonominya di pasar, bukan berupa hukuman *maliyah*.⁸

Tentang *ihtikar*, Yahya bin Umar menyatakan bahwa timbulnya kemudharatan terhadap masyarakat merupakan syarat pelarangan penimbunan barang. Apabila hal tersebut terjadi, barang dagangan hasil timbunan tersebut harus dijual dan keuntungan dari hasil penjualan ini disedekahkan sebagai pendidikan terhadap para pelaku *ihtikar*. Adapun para pelaku *ihtikar* itu sendiri hanya berhak mendapatkan modal pokok mereka.

Selanjutnya, pemerintah memperingati para pelaku *ihtikar* agar tidak mengulangi perbuatannya. Apabila mereka tidak mempedulikan peringatan tersebut, pemerintah berhak menghukum mereka dengan memukul, mengelilingi kota, dan memenjarakannya.

⁷ Adiwarman Azwar Karim, *Op.Cit.*, h. 218

⁸ *Ibid.*, h. 219

Dengan demikian, dalam kasus kenaikan harga akibat ulah manusia, seperti *ihtikar* dan *dumping*, kebijakan yang diambil pemerintah adalah mengembalikan tingkat harga pada *equilibrium price*. Hal ini juga berarti bahwa dalam ekonomi Islam, undang-undang mempunyai peranan sebagai pemelihara dan penjamin pelaksanaan hak-hak masyarakat yang dapat meningkatkan kesejahteraan hidup mereka secara keseluruhan, bukan sebagai alat kekuasaan untuk memperoleh kekayaan secara semena-mena.

4. Analisis

Dalam kitabnya *Ahkâm al-Sûq* membahas mengenai hukum-hukum pasar, pada dasarnya, konsep Yahya bin Umar lebih banyak terkait dengan permasalahan *ihtikar* dan *siyasa al-ighraq*. Dalam ilmu ekonomi kontemporer, kedua hal tersebut masing-masing dikenal dengan istilah *monopoly's rent-seeking* dan *dumping*.

Menurut Dr. Rifa'at al-Audi, pernyataan Yahya bin Umar yang melarang praktek banting harga (*dumping*) bukan dimaksudkan untuk mencegah harga-harga menjadi murah. Akan tetapi, pelarangan tersebut dimaksudkan untuk mencegah dampak negatifnya terhadap mekanisme pasar dan kehidupan masyarakat secara keseluruhan.

a. *Ihtikar* (*Monopoly's Rent-Seeking*)

Para ulama sepakat bahwa *illat* pengharaman *ihtikar* adalah karena dapat menimbulkan kemudharatan bagi umat manusia.⁹ *Ihtikar* tidak hanya akan merusak mekanisme pasar, tetapi juga akan menghentikan keuntungan yang akan diperoleh orang lain serta menghambat proses distribusi kekayaan di antara manusia.

Dari definisi di atas, kita dapat mengambil kesimpulan bahwa sebuah aktivitas ekonomi baru akan dapat dikatakan sebagai *ihtikar* jika memenuhi setidaknya dua syarat berikut: *pertama*, obyek penimbunan merupakan barang-barang kebutuhan masyarakat; dan, *kedua*, tujuan penimbunan adalah untuk meraih keuntungan di atas keuntungan normal. Dengan demikian, *ihtikar* tidak identik dengan monopoli ataupun penimbunan. Islam tidak melarang seseorang melakukan aktivitas bisnis, baik dalam kondisi dia merupakan satu-satunya penjual (monopoli) ataupun ada penjual lain. Islam juga tidak melarang seseorang menyimpan *stock* barang untuk keperluan persediaan.

⁹ Ali Abdur Rasul, *al-Mabadi' al-Iqtishadiyyah fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1980), Cet. Ke-2, h. 101.

b. *Siyasah al-Ighraq (Dumping Policy)*

Berbanding terbalik dengan *ihtikar*, *siyasah al-ighraq (dumping)* bertujuan meraih keuntungan dengan cara menjual barang pada tingkat harga yang lebih rendah daripada harga yang berlaku di pasaran. Perilaku ini secara tegas dilarang dalam Islam karena dapat menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat luas.

Dalam suatu pasar bersaing yang tidak sempurna, suatu perusahaan terkadang melakukan kebijakan pengenaan harga yang berbeda untuk produk yang sama di setiap pasar yang berlainan. Secara umum, praktek pengenaan harga yang berbeda terhadap pembeli yang berbeda disebut diskriminasi harga (*price discrimination*). Dalam perdagangan internasional, bentuk diskriminasi harga yang biasa dilakukan adalah *dumping*, yakni suatu praktek pengenaan harga di mana perusahaan mengenakan harga yang lebih rendah terhadap barang-barang yang diekspor daripada barang-barang yang sama yang dijual di pasar domestik.¹⁰ *Dumping* merupakan sebuah kebijakan perdagangan yang kontroversial dan, secara luas, dikenal sebagai sebuah praktek yang tidak *fair* karena menimbulkan persaingan yang tidak sehat dan merusak mekanisme pasar.

Dalam prakteknya, *dumping* baru dipandang sebagai sebuah kebijakan perdagangan yang lebih menguntungkan oleh sebuah perusahaan jika dan hanya jika ditemukan dua hal, yaitu *pertama*, industri tersebut bersifat kompetitif tidak sempurna, sehingga perusahaan dapat bertindak sebagai *price maker*, bukan sebagai *price taker*; *kedua*, pasar harus tersegmentasi, sehingga penduduk di dalam negeri tidak dapat dengan mudah membeli barang-barang yang akan diekspor.¹¹

C. Penutup

Abu Bakar Yahya bin Umar bin Yusuf al-Kannani al-Andalusi ini lahir pada tahun 213 H dan dibesarkan di Kordova, Spanyol dan wafat pada tahun 289 H (901 M).

Kitab *Ahkâm al-Sûq* yang berasal dari benua Afrika pada abad ketiga Hijriyah ini merupakan kitab pertama di dunia Islam yang khusus membahas

¹⁰ Paul R. Krugman dan Maurice Obstfeld, *International Economics: Theory and Policy*, (New York: HarperCollins Publishers Inc., 1991), Edisi 2, h. 142.

¹¹ *Ibid.*, h. 143.

hisbah dan berbagai hukum pasar, satu penyajian materi yang berbeda dari pembahasan-pembahasan fikih pada umumnya.

Fokus perhatian Yahya ibn Umar tertuju pada hukum-hukum pasar yang terefleksikan dalam pembahasan tentang *tas'ir* (penetapan harga). Penetapan harga (*al-tas'ir*) merupakan tema sentral dalam kitab *Ahkâm al-Sûq*. Penyusun buku tersebut, Imam Yahya bin Umar, berulang kali membahasnya di berbagai tempat yang berbeda. Ia ingin menyatakan bahwa eksistensi harga merupakan hal yang sangat penting dalam sebuah transaksi dan pengabaian terhadapnya akan dapat menimbulkan kerusakan dalam kehidupan masyarakat.

Yahya bin Umar berpendapat bahwa *al-tas'ir* (penetapan harga) tidak boleh dilakukan. Kebebasan ekonomi tersebut juga berarti bahwa harga ditentukan oleh kekuatan pasar, yakni kekuatan penawaran (*supply*) dan permintaan (*demand*). Namun, Yahya ibn Umar menambahkan bahwa mekanisme harga itu harus tunduk kepada kaidah-kaidah. Di antara kaidah-kaidah tersebut adalah pemerintah berhak untuk melakukan intervensi ketika terjadi tindakan sewenang-wenang dalam pasar yang dapat menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat, termasuk *ihtikar* dan *dumping*. Dalam hal ini, pemerintah berhak mengeluarkan pelaku tindakan itu dari pasar. Dengan demikian, hukuman yang diberikan terhadap pelaku tindakan tersebut adalah berupa larangan melakukan aktivitas ekonominya di pasar, bukan berupa hukuman *maliyah*.

DAFTAR PUSTAKA

- Azwar Karim, Adiwarmam, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004)
- Amalia, Euis, *Sejarah Pemikiran Ekonomi dari Masa Klasik hingga Kontemporer*, (Jakarta: Pustaka Asatruss, 2005)
- Abdur Rasul, Ali, *al-Mabadi' al-Iqtishadiyyah fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1980)
- Krugman, Paul R. dan Maurice Obstfeld, *International Economics: Theory and Policy*, (New York: HarperCollins Publishers Inc., 1991), Edisi 2.

SEJARAH PERKEMBANGAN PEMIKIRAN DAN SOAIAL KEAGAMAAN DI MANDAILING PADA ABAD XX

Oleh : Prof. Dr. H. Abbas Pulungan

A. Pendahuluan

Rekonstruksi sejarah masa lalu dari perspektif ilmiah merupakan tugas yang berat, terlebih lagi terhadap perkembangan pemikiran suatu komunitas tertentu yang tidak banyak mewariskan karya-karya tulis yang dapat dipelajari. Inilah yang dirasakan penulis ketika melakukan beberapa penelitian di daerah Mandailing, sehingga sejarah yang mungkin diutarakan hanyalah semacam sketsa selektif saja. Berdasarkan hal itu, tulisan ini hanya mungkin memberikan gambar-gambar yang tidak lengkap tentang perkembangan pemikiran Islam di daerah Mandailing, dengan harapan dapat mendekatkan pemahaman kita tentang dinamika pemikiran Islam di masa lalu.

Perhatian utama tulisan ini berpusat pada produk intelektual kaum ulama yang dianggap sebagai sentral pemikiran dalam membentuk faham keagamaan di Mandailing. Pilihan ini bertolak dari suatu asumsi, bahwa pada esensinya pemikiran keagamaan yang hidup dan berkembang dalam suatu masyarakat adalah pemikiran yang bersumber atau disebarkan oleh tokoh agama itu sendiri. Dengan demikian hakikat studi pemikiran Islam tidak lain adalah sejarah pemikiran kaum ulama dan sarjananya.

Studi tentang pemikiran kaum ulama tentu tidak lepas dari faktor sosio-politik yang melingkari kehidupan para ulama itu sendiri. Hal ini bertolak dari suatu keyakinan bahwa kehadiran setiap ulama di suatu daerah sama sekali tidak berhadapan dengan masyarakat yang hampa budaya. Karena itu, dalam realitas, produk intelektual kaum ulama tentu saja tidak dapat dipisahkan dari

Sigatal (1809-1900) dan Syekh Abdul Malik (1825-1910). Faham keagamaan yang bercorak tarekat ini sangat kuat mempengaruhi umat Islam di Mandailing, sehingga faham Wahabi yang dikembangkan oleh pengikut *kaum muda* dari Sumatera Barat tidak mampu merubah pemikiran keagamaan masyarakat.

Syekh Abdul Fattah adalah seorang ulama pertama di Mandailing yang cukup dihormati. Ia lahir dan wafat di Natal. Dalam buku *Sejarah Ulama-ulama Terkemuka di Sumatera Utara* disebutkan bahwa Syekh Abdul Fatah belajar agama di Rao dan kemudian melanjutkan ke Sumatera Barat, satu perguruan dengan Tuanku Imam Bonjol.³ Menurut Azyumardi Azra, perguruan tempat Imam Bonjol belajar adalah "Surau Kota Tua" di daerah Agam, yang waktu itu diasuh oleh Tuanku Nan Tua, penganut dan penyebar pertama Tarekat Naqsyabandiyah di sana.⁴ Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa Syekh Abdul Fattah belajar di Surau Kota Tua dengan konsentrasi pada tarekat Naqsyabandiyah.

Abdul Fattah kembali ke Natal pada masa Perang Paderi terjadi di Sumatera Barat, namun tidak jelas kapan waktu tepatnya antara 1821-1835. Di tempat kelahirannya ini ia faham Tarekat Naqsyabandiyah melalui kegiatan pengajian dan kegiatan suluk. Untuk mendukung kegiatan ini ia membangun tempat pengajian yang diberi nama "Surau Tambak" di Natal. Di surau inilah ia mengajar murid-muridnya yang datang dari berbagai desa dalam bidang fiqh, tauhid, dan tarekat, serta membimbing mereka dalam melaksanakan *khalwat* dan *suluk*.

Salah seorang murid Syekh Abdul Fattah yang cukup berhasil adalah Syekh Abdul Fattah Pagaran Sigatal. Syekh yang lahir di Batahan Natal pada tahun 1809 ini belajar tarekat dari Syekh Abdul Fattah dan kemudian melanjutkan pelajaran yang sama ke Jabal Qubeis Mekah. Setelah kembali ke tanah air, Syekh Abdul Fattah Pagaran Sigatal membuka Surau Pagaran Sigatal sebagai tempat belajar tarekat dan kegiatan *khalwat* dan *suluk*. Kemudian ia pindah ke Huta Siantar Panyabungan untuk menyebarkan faham tarekat serta memimpin kegiatan *suluk* dan *khalwat* di beberapa tempat.

Penyebar ajaran tarekat lainnya adalah Syekh Abdul Malik. Murid Syekh Abdul Fattah yang dinilainya cukup cerdas ini banyak dikenal di Panyabungan sebagai pengembang Islam tarekat Naqsyabandiyah. Syekh

³ IAIN al-Jamiah Sumatera Utara, *Sejarah Ulama-ulama Terkemuka di Sumatera Utara*, (Medan: IAIN SU, 1976), hal. 13.

⁴ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), hal. 120.

Abdul Malik yang dikenal dengan panggilan "Baleo Natal" lahir di Natal berasal dari desa Muara Mais Mandailing Julu, di mana ayahnya merantau ke Natal. Abdul Malik muda belajar tarekat kepada Syekh Abdul Fattah. Pada usia mudanya, Abdul Malik telah mengajar dan memimpin kegiatan *khalwat* di Huta Siantar beberapa tahun dan menikah di sana. Kemudian Syekh Abdul Malik memperdalam pengetahuan tarekatnya ke Jabal Qubeis Mekah, dan kembali ke Natal untuk memimpin *Surau Tambak Natal* menggantikan posisi gurunya Syekh Abdul Fattah yang meninggal tahun 1863.

Penyebaran ajaran tarekat Naqsyabandiyah mendapat dukungan pula dari seorang ulama kelahiran 1834 di Huraba, Siabu. Beliau adalah Abdul Samad yang kemudian dikenal dengan gelar Syekh Muhammad Yunus. Setelah melangsungkan pendidikannya di Rao, Malaya, dan Mekah selama belasan tahun, Syekh Muhammad Yunus menyebarkan ajaran dan memimpin *khalwat/suluk* tarekat Naqsyabandiyah di sekitar Siabu, bahkan sampai ke Padang Sidempuan, Padang Lawas dan Sipirok. Walaupun kemudian Syekh Muhammad Yunus pindah ke Sipirok sekitar 1863, namun ia telah berhasil menyebarkan tarekat di Siabu kepada masyarakat.

Paham tarekat Naqsyabandiyah semakin menguat di Mandailing, ketika Syekh Sulaiman al-Kholidy kembali ke Huta Pungkut, Kotanopan pada tahun 1875. Syekh Sulaiman yang lahir di Hutapungkut pada 1842 adalah seorang kader Abdul Wahab Rokan (Basilam Langkat). Pada tahun 1868, ia melanjutkan pelajaran tasawufnya ke Mekah dan berguru pada Syekh Sulaiman Zuhdi di Jabal Qubeis. Setelah 12 tahun belajar, ia kembali ke Mandailing untuk menyebar paham tarekat melalui kegiatan *khalwat*. Muridnya berdatangan dari desa sekitar. Di sekeliling rumahnya di bangun masjid untuk tempat suluk (sampai sekarang rumah, masjid, dan makamnya terdapat di Hutapungkut Tonga). Syekh Sulaiman Al-Kholidy tokoh ulama yang dihormati oleh jama'ah tarekat Naqsyabandiyah dan para muridnya inilah yang mengembangkan tarekat di berbagai daerah di Tapanuli Selatan, seperti di Muara Sipongi, Sibuhuan, Padang Lawas, dan sekitar Padangsidempuan atau Angkola-Sipirok.⁵ Kegiatan ini terus ia laksanakan sampai awal akhir hayatnya 1917. Setelah beliau wafat, kegiatan keagamaan yang dibangunnya

⁵ Menurut sebagian pendapat bahwa Syekh Sulaiman Al-Kholidy termasuk ulama yang menentang keras adat-istiadat, bahkan beliau pernah diajukan ke sidang adat di kekuriaan Tamiang. Namun demikian ajaran-ajaran Islam yang dianutnya terus berkembang sampai sekarang. Lihat Martin, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia*, (Mizan: Bandung), hal. 141-145, dan IAIN-SU, *Sejarah Ulama-Ulama Terkemuka di Sumatera Utara*, 1983, hal. 49-58.

dilanjutkan anaknya Syekh Ahmad Baqi, kemudian diwarisi oleh cucunya (anak dari Syekh Baqi).

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa sepanjang abad ke-19 seluruh masyarakat Mandailing telah dipengaruhi oleh paham tarekat Naqsyabandiyah. Para ulama penyebar Islam yang populer kala itu umumnya adalah *masyaikh* pemimpin khalwat/suluk.

Sekalipun paham tarekat cukup dominan di Mandailing pada abad 19, namun tidak dapat diabaikan pengaruh paham Wahabi yang muncul dari Sumatera Barat. Terlebih lagi, bahwa pada awal abad 19 adalah masa-masa genting dalam gerakan perjuangan melawan kolonial Belanda di Sumatera Barat. Genderang perang yang dilancarkan Imam Bonjol, yang dikenal dengan perang Paderi itu, melibatkan rakyat banyak, tidak hanya dari Sumatera Barat melainkan juga dari daerah Tapanuli. Gerakan paderi yang datang ke Mandailing dan Tapanuli Selatan pada saat pengembangan wilayah teritorialnya, dibagi kepada dua kelompok, pertama terdiri atas pasukan *infantri* dan kedua kelompok *tenaga agama Islam*. Para muballigh dari Bonjol inilah yang melancarkan pembaruan pemikiran Islam di Mandailing, namun kurang efektif untuk merubah paham yang sudah mapan. Penduduk Mandailing menyebut ajaran Islam yang dibawa oleh kaum Paderi ke sana dengan *Silom Bonjol* (Islam Bonjol)⁶, sebagai gambaran bahwa corak Islam yang dibawa oleh muballigh dari Bonjol memang berbeda dari corak pemahaman umat Islam setempat.

Tidak ada data yang dapat dikemukakan yang dapat menggambarkan bagaimana kondisi polemik antara paham tarekat yang berkembang lebih dahulu di Mandailing dengan *Silom Bonjol*. Pengaruh yang cukup penting dari kehadiran *Silom Bonjol* ini adalah pada perubahan struktur kekuasaan raja-raja lokal. Ketika itu, kaum Paderi berhasil menempatkan tokoh-tokoh agama Islam sebagai pendamping raja-raja Mandailing dalam menjalankan pemerintahan lokal. Mereka diberi jabatan sebagai *qadhy* yang bertugas untuk mendampingi raja dalam menyelenggarakan pemerintahan lokal dan urusan agama Islam.⁷ Pangaduan Lubis menulis; "Pada waktu kaum Paderi sudah menguasai Mandailing, mereka menempatkan tokoh-tokoh pemuka agama Islam untuk mendampingi raja-raja Mandailing dalam menjalankan pemerintahan. Tokoh-tokoh pemuka agama Islam tersebut dinamakan *Kadi*.

⁶ <http://www.indonesia.faithfreedom.org/forum/viewtopic.php?t=4737>.

⁷ Batara Sangti, *Sejarah Batak*, 1978, hal. 32-38.

Pada waktu kesatuan wilayah kerajaan-kerajaan kecil di Mandailing yang dinamakan "janjian", lalu dijadikan oleh kaum Paderi sebagai kesatuan wilayah keagamaan yang disebut *Kariah* (kuria, *qoryah*). Pada setiap Kariah didudukkan oleh kaum Paderi seorang kadi untuk mendampingi raja dalam menyelenggara pemerintahan dan urusan agama Islam.⁸ Sebagai fakta bahwa penyiar Islam di kawasan Mandailing dan Tapanuli Selatan adalah orang Minangkabau dimana pada waktu kita belajar mengaji juz 'Amma adalah memakai bahasa Minangkabau.

D. Perkembangan Pemikiran Islam di Mandailing Awal Abad XX

Sejarah Islam di Mandailing pada menjelang dan awal abad XX ditandai dengan pertarungan antara pemikiran tarekat dan fiqh. Hal ini diawali dengan kembalinya para ulama beraliran fiqh oriented dari Mekah yang secara terbuka menolak ajaran tarekat. Di antara ulama dimaksud adalah Syekh Abdul Hamid Huta Pungkut (1865-1928), Syekh Ahmad Zein di Sinonoan (1846-1950), Syekh Mustafa Husain Purbabaru (1884-1957) dan Syekh Muhammad Juned Thala di Hutanamale Maga (1886-1948). Pertarungan pemikiran antar-ulama pada awal abad 20 telah merubah paham keagamaan mayoritas masyarakat Mandailing dari paham tarekat ke paham fiqh.

Perseteruan pemikiran antara Syekh Tarekat dengan Ulama Fiqh berawal dari kepulangan Syekh Abdul Hamid ke Hutapungkut dari Makkah pada 1895. Syekh Abdul Hamid lahir di Hutapungkut Kotanopan pada tahun 1865 dan belajar agama Islam di Makkah selama 10 tahun, dan kemudian banyak memberikan pengajian di masjid yang dibangunnya. Sebagai intelektual dia banyak terlibat dalam pengembangan kultur dan budaya di Mandailing dan Tapanuli Selatan. Dia merupakan tokoh yang berdiri untuk semua golongan dan tidak mau terlibat dalam ajaran tarekat Naqsabandiyah. Ajaran-ajaran yang dikembangkan Syekh Abdul Hamid tidak melalui tarekat Naqsyabandiyah, tetapi lebih menitikberatkan kepada ajaran-ajaran fiqh mazhab Syafi'iy. Syekh Abdul Hamid adalah seorang ulama berwawasan

⁸ Pengaduan Lubis, "Mandailing Dalam Lintasan Sejarah", dalam <http://www.mandailing.org/ind/rencana18.html>. *Qoryah* atau *kuriah* diartikan sebagai wilayah yang menjadi teritorial kampung-kampung pemerintahan raja-raja adat, di setiap pemerintahan adat ditempatkan beberapa orang tenaga agama untuk memberikan dan mengajarkan agama Islam kepada masyarakat. Para tenaga agama ini, dijadikan sebagai keluarga raja yang disebut *kahanggi* dalam sistem kekerabatan orang Mandailing. Sebagai konsekuensi dari keluarga raja, kepada mereka diberikan marga yang sama dengan raja tersebut.

luas dan lebih modernis daripada Syekh Sulaiman Al-Kholidy sebagai ulama sentral tarekat naqsyabandiyah. Pemikirannya banyak dipengaruhi Syekh Abdul Kadir Al-Mandily dan Syekh Ahmad Khatib selama di Mekah. Berangkat dari disiplin yang ditekuninya itu, Syekh Abdul Hamid termasuk ulama yang keras menentang adat dan tarekat. Akibatnya hubungannya dengan Syekh Sulaiman Al-Kholidy kadang kurang harmonis, demikian juga dengan kepala kuria Tamiang, karena kritiknya terhadap pelaksanaan adat dan bermaksud menerapkan pemberlakuan *syari'at* Islam dalam masyarakat. Sebagai konsekuensi perbedaan tersebut, Syekh Abdul Hamid meninggalkan kampung halamannya dan menetap di Pematang Siantar. Di Pematang Siantar, beliau menjadi *qadhy*, guru agama dan memberikan pengajian kepada masyarakat Muslim. Setelah 2 tahun di Siantar, Syekh Abdul Hamid kembali lagi ke Mandailing.

Di Sinonoan Siabu juga ada ulama berpikiran modern yang secara tegas menunjukkan penolakannya terhadap tarekat Naqsyabandiyah. Ulama dimaksud adalah Tuan Guru Ahmad Zein (1846-1950; ayah dari Syekh Ali Hasan Ahmad). Tuan Guru Ahmad Zein berasal dari Paringgonan (Kecamatan Barumon), belajar agama di Tanjung Balai dan kemudian melanjutkan ke Mekah selama 12 tahun (1869-1881). Di Mekah, ia menekuni ilmu fiqh, tauhid, bahasa Arab, dan tarekat naqsyabandiyah. Tarekat ini kemudian ditinggalkannya setelah membaca kitab Ahmad Khatib al-Minangkabaw yang terbit 1906 dengan judul "*Izhharu Kazibin*."⁹ Atas dasar itu, Ahmad Zein berbalik mengecam tarekat Naqsyabandiyah, karena dilihatnya para *mursyidnya* telah banyak penyimpangan. Ulama yang satu ini cukup dikenal sangat tegas dalam menolak adat Jahiliyah dan paham-paham yang

⁹ Perlu dicatat di sini bahwa pada awal abad 20 sedang gencarnya polemik tentang tarekat Naqsyabandiyah, terutama antara Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1860-1916) yang bermukim di Mekah dengan Syekh Muhammad Sa'ad Mungka di Sumatera Barat. Syekh Ahmad Khatib menuangkan sanggahan terhadap tarekat dalam bukunya *Izhharu Zaghilil Kazibin fi Tasyabbuhihim bish Shadiqin* yang ditulis 1906. Kitab itu mengundang kemarahan seluruh penganut Tarekat Naqsyabandiyah al-Khalidiyah. Lalu, Sa'ad Mungka membuat pembelaan dalam kitab *Irghamu Umufi Muta'annitin fi Inkarihim Rabithatil Washilin* yang ditulis 1907. Ahmad Khatib balik menyerang lagi dalam kitab *Al-Ayatul Baiyinat lil Munshifin fi Izalati Khurafati Ba'dhil Muta'ashshibin*. Kitab ini disanggah pula oleh Sa'ad Mungka dalam karyanya *Tanbihul 'Awam 'ala Taqrirati Ba'dhil Anam*. Sesudah karya ini tidak terdapat sanggahan Ahmad Khatib. Lihat: Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Syekh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi; Imam dan Khatib Masjid Al-Haram Mekah", dalam http://ulama.blogspot.com/2005_03_01_ulama_archive.html

menyimpang dari ajaran Islam, termasuk paham dan praktek tarekat.¹⁰

Tuan Guru Ahmad Zein mengembangkan pemikirannya di Pintu Padang Julu (Siabu) selama 23 tahun (1901-1924), kemudian pindah ke Desa Tanjung Paringgonan Barumon.

Syekh Mustafa Husein yang lahir di Tanobato 1884 merupakan ulama kharismatik yang sangat besar peranannya dalam merubah pola pikir masyarakat dari paham tarekat ke paham fiqh. Murid dari Syekh Abdul Hamid ini memperdalam ilmu agama di Mekah selama 12 tahun, sejak 1900-1912. Berkat didikan dari ulama-ulama terkenal, seperti Syekh Abdul Kadir al-Mandily dan Syekh Mukhtar Bogor, lalu Syekh Mustafa Husein benar-benar menjadi seorang ahli agama, khususnya bidang fiqh, ilmu tafsir, bahasa arab, ilmu Hadis dan tasawuf akhlak. Setelah kembali ke Mandailing tahun 1912, ia menyebarkan ilmunya melalui pengajian-pengajian, dan kemudian pada 1915 mendirikan Madrasah Musthafawiyah di Purbabaru dan sebelumnya mendirikan Madrasah Islamiyah di Tanobato Kayulaut sebagai kelanjutan dari Haji Hasan tahun 1912. Madrasah inilah kemudian yang banyak berperan dalam melahirkan kader-kader ulama yang berkegiatan menyebarkan paham Syafi'iyah di tengah masyarakat Mandailing.

Pengaruh pemikiran Syekh Muhammad Juned Thala (1886-1948), terhadap kehidupan masyarakat Muslim dan pengembangan Islam tampak semakin jelas. Selama Syekh Juned Thala bermukim di Padang Rengas, Perak Malaya 1927-1942, beliau sering pulang ke tempat kelahirannya Huta Namale Maga, Mandailing. Menjelang usianya yang telah menua, pada tahun 1942, beliau kembali ke Huta Namale, Mandailing. Ketika beliau kembali ke Huta Namale, masyarakat mulai ramai dan berbondong-bondong menghadiri pengajiannya. Meskipun sebagai ulama pernah belajar agama Islam di Al-Azhar, Mesir, namun pemikiran-pemikiran keislaman yang beliau kembangkan tidak hanya bercorak agama *an sich*. Sejak awal kedatangan ke Mandailing sampai akhir hayatnya, Syekh Juned Thala selalu menekankan bahwa jalan untuk membangun umat Islam harus dimulai dari membangun kemandirian atau kemerdekaan, memajukan pendidikan, dan kemudian mengembangkan perekonomiannya. Karena itu, dalam aktivitasnya, Syekh Juned Thala tidak hanya memberikan pengajaran agama, tetapi juga menggerakkan pembangunan pasar dan industri kecil, membuka lahan-lahan pertanian, dan membangun rumah-rumah penduduk. Untuk merealisasikan

¹⁰ IAIN al-Jamiah Sumatera Utara, *op.cit.*, 59-65.

gagasan dan pemikirannya itu, Syekh Juned Thala mendirikan *Badan Waqaf*¹¹ yang difungsikan sebagai institusi *funding* dalam menghimpun waqaf yang kemudian dipergunakan untuk membiayai pembangunan pendidikan, perekonomian, dan kesejahteraan umat Islam. Melalui gerakan ini, Thala telah berhasil membangun madrasah, membangun pasar, membuka lahan pertanian, membangun rumah-rumah bagi umat. Namun sangat disayangkan, tidak banyak masyarakat Muslim yang berhasil menyerap dengan baik pemikiran dan usaha beliau. Karena lebih lama tinggal di negeri jiran, maka yang banyak menikmati gagasan dan karya nyata beliau adalah masyarakat Melayu di Padang Rengas, Perak Malaysia. Ketika wafat, peninggalan monumental yang beliau wariskan adalah Madrasah Islamiyah, pekan/ pasar Huta Namale, lebih kurang 2 Ha sawah waqaf, empat unit rumah waqaf, dan lahan perkebunan.

Bertolak dari paparan di atas, periode sebelum kemerdekaan adalah masa transisi dalam pembaruan pemikiran keagamaan di Mandailing. Gerakan *fiqh oriented* yang dikembangkan oleh para ulama secara perlahan merubah pola pikir keagamaan ke arah Islam formalistik dari sebelumnya bersifat spritualistik. Gerakan ini diperkuat dengan upaya-upaya mendirikan lembaga-lembaga pendidikan agama, yang kelak menjadi motor perubahan pemikiran keagamaan di Mandailing. Paling tidak, sebelum kemerdekaan telah berdiri 10 madrasah di Mandailing. Madrasah dimaksud adalah:

1. *Madrasah Darul Hadis* 1901 di Pintu Padang Julu Sinonoan oleh Tuan Guru Ahmad Zein.
2. *Madrasah Musthafawiyah* 1915 di Purbabaru oleh Syekh Musthafa Husein.
3. *Maktab Ihsaniyah* tahun 1927 di Huta Pungkut Kotanopan oleh Muhammad Ali bin Syekh Basyir.
4. *Diniyah School* di Botung Kotanopan oleh Haji Fakhruddin Arif pada tahun 1928.
5. *Madrasah Islamiyah* di Manambin Kotanopan oleh Tuan Guru

¹¹ Pemikiran Syekh Junaid Thala tentang waqaf distimulasi oleh keberhasilan Universitas Al-Azhar dalam menghidupi institusi dan aktivitas pendidikannya dari sumber-sumber waqaf. Ketika berada di Mesir, gagasan dan pemikiran beliau tentang waqaf dituangkan dalam sebuah buku kecil yang diberi judul *Kaifiyat Menadakan Waqaf* yang diterbitkan di Mesir pada tahun 1927 dan diberi kata pengantar oleh Syekh Idris al-Marbawy.

- Hasanuddin tahun 1929.
6. *Madrasah Subulussalam* di Sayur Maincat Kotanopan oleh Haji Muhammad Ilyas pada tahun 1929.
 7. *Madrasah Syariful Majalis* di Singengu Kotanopan oleh Haji Nurdin Umar pada tahun 1929.
 8. *Madrasah Islamiyah* di Kampung Hutanamale Maga oleh Syekh Juneid Thala pada tahun 1929.
 9. *Madrasah Islamiyah* di Tamiang Kotanopan dibangun oleh Kepala Kuria Tamiang Sutan Kumala Bulan tahun 1931
 10. *Madrasah Mardiyatul Islamiyah* di Panyabungan yang didirikan oleh Syekh Muhammad Ja'far Abdul Kadir tahun 1935.

Gerakan pembaruan para ulama yang berkiprah pada awal abad ke-20 di Mandailing telah menggeser posisi tarekat Naqsyabandiyah dari mainstream paham keagamaan ke posisi kedua. Selama empat dasawarsa pembaruan itu berlangsung, paham keagamaan bercorak formalistis dari ulama fiqh semakin dominan, sementara popularitas paham tarekat semakin hari semakin hilang.. Sisa-sisa penyebaran dan praktek tarekat Naqsyabandiyah hanya dijumpai di beberapa kampung. Dapat dicatat di sini, di antara *masyaikh* tarekat Naqsyabandiyah yang masih terus mengembangkan ajaran ini adalah para kader Sulaiman al-Kholidy, seperti Ahmad Baqi bin Sulaiman Al-Kholidy. Usaha penyebaran tarekat ini kemudian mendapat dukungan dari seorang ulama alumni Jabal Qubeis. Ulama dimaksud adalah Syekh Abdul Muthalib Manyabar (1874-1937). Syekh yang lahir di Manyabar Panyabungan ini cukup lama (sekitar 40 tahun) bermukim dan belajar di Mekah, khususnya memperdalam ilmu dan pengamalan tarekat, sehingga benar-benar menjadi seorang *'alim* dan *'abid*. Pada tahun 1923 beliau kembali ke Manyabar. Dari tempat ini ia menyebarkan tarekat dan memimpin *khalwat* dan *suluk* di Panyabungan, Barbaran, Hutabargot, Mompang Jae, Laru Tambangan, Simangambat, Bangkudu, Rao-rao dan Siladang (Aek Banir).

Ulama lain yang tidak mungkin dilewatkan di sini adalah Syekh Abdul Wahab Lubis (1919-1991) yang berkegiatan di Muara Mais. Syekh yang cukup dikenal dengan panggilan Tuan Muara Mais ini dipandang seorang ulama yang kharismatik dan memiliki kemampuan spritual. Beliau tidak hanya memberikan pengajian tentang ajaran tarekat kepada masyarakat sekitar, melainkan juga banyak dikunjungi oleh para tamu dari luar daerah. Kegiatan ini terus berlanjut sampai akhir hayatnya tahun 1991.

E. Perkembangan Pemikiran Islam Pascakemerdekaan

Periode sebelum kemerdekaan dapat dikatakan sebagai masa-masa yang cukup penting dalam pembentukan paham Syafi'iyah di Mandailing. Belakangan paham keagamaan ini disebut sebagai paham Islam tradisional. Penyebaran paham tersebut dinilai cukup berhasil, karena didukung oleh sejumlah ulama kharismatik yang ditransfer secara sistematis melalui sejumlah madrasah yang mereka dirikan. Sejalan dengan proses regenerasi, pemuda-pemuda Mandailing --yang memperoleh pencerahan di madrasah-madrasah-- menjadi ulama level kedua yang sangat setia mendukung dan menyebarkan paham Islam tradisional tersebut. Dengan demikian, pada pascakemerdekaan paham Islam yang menekankan pada fiqh bermazhab Syafi'iyah semakin menguat dan sedang menuju kemapanannya. Karena itu, trend pemikiran keagamaan pascakemerdekaan menuju pada penyempurnaan paham keagamaan tradisional, sekaligus membentenginya.

Indikasi penting yang menandai kemapanan paham tradisional di Mandailing dapat ditangkap dari beberapa fenomena yang muncul di sana dan daerah Tapanuli pada umumnya. Satu di antaranya ialah Kongres kaum muslimin seluruh Tapanuli yang diadakan pada 7-9 Pebruari 1947 di Padang Sidempuan. Kongres itu dihadiri oleh para ulama, guru agama, pemimpin-pemimpin agama dari seluruh Tapanuli. Sebagian dari keputusan kongres tersebut, adalah:

1. Resolusi dan Mosi terhadap perubahan Dewan Agama Tapanuli menjadi Jabatan Agama Islam. Dalam resolusi disebut bahwa susunan Pejabat Agama Tapanuli yang dikeluarkan oleh Pejabat Agama Sumatera kebanyakan diduduki oleh satu golongan kecil. Pejabat agama itu tidak membawa persatuan dalam lingkungan kaum Muslimin di Tapanuli, karena dapat menimbulkan perpecahan menurut paham di dalam aliran agama Islam. Karena itu, permusyawaratan memutuskan TIDAK MENYETUJUI susunan Pejabat Agama Islam yang ada sekarang, dan juga TIDAK MENYETUJUI beleid dari Jabatan Agama tersebut. Berdasarkan keputusan tersebut, permusyawaratan mengajukan MOSI; "Hendaklah setcepat mungkin Masjoemi Tapanoeli bertindak agar Pedjabat Agama Tapanoeli direorganisir".
2. Membentuk satu perserikatan Islam dengan nama *Nahdlatul Ulama* (NU) di daerah Tapanuli. Perserikatan ini berpusat di Jawa dan pimpinannya untuk Tapanuli berkedudukan di Sibolga. Berdasarkan keputusan ini

mereka mengajak P.B. Al-Washiliyah dan Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) agar di Sumatera ini satu saja perkumpulan Islam, di dalam satu aliran paham.¹²

Tampaknya, terdapat sejumlah faktor penting yang turut serta dalam memapankan paham Islam tradisional di Mandailing. Tiga faktor yang cukup penting adalah kaum ulama alumni Madrasah Shaulatiyah Mekah, lembaga pendidikan madrasah dan organisasi keagamaan --khususnya Nahdlatul Ulama. Ketiga pilar pendukung ini saling memiliki keterkaitan yang sangat erat serta saling mendukung dalam memperkuat paham keagamaan.

Sebelum lebih jauh membicarakan nama-nama ulama penting yang konsisten dengan paham keagamaan Islam tradisional, agaknya perlu juga diutarakan di sini pertarungan antara kaum ulama dengan raja-raja adat dalam memperebutkan posisi sosial pascakemerdekaan. Ini cukup menarik, karena Proklamasi 17 Agustus 1945 telah membawa 'angin segar' dan sekaligus menandai babak baru bagi perkembangan Islam di Mandailing. Kemerdekaan itu menstimulasi masyarakat untuk hidup bebas dari segala macam tekanan dan berkeinginan untuk menentukan sendiri masa depan mereka. Dampak dari kemerdekaan ini memunculkan reaksi dan perlawanan terhadap kepemimpinan tradisional yang dipegang raja-raja yang dinilai terlalu bersifat feodalis, banyak melakukan tekanan-tekanan politik dan ekonomi kepada masyarakat, serta seringkali dijadikan sebagai perpanjangan tangan kolonial untuk menekan rakyat, terutama dalam hal pengutipan pajak dan pelaksanaan kerja paksa. Reaksi terhadap kepemimpinan raja atau penguasa tradisional ini dimotori oleh kelompok pergerakan dan agama secara terorganisir. Karena itu, pada beberapa daerah di Mandailing tumbuh gerakan yang mengarah pada "revolusi sosial" seperti yang sedang terjadi di Sumatera Timur. Gerakan

¹² Salinan Asli Pendirian Nahdlatul Ulama Daerah Tapanuli, naskah asli disimpan oleh H. Basyar Harahap, B.A., Jln. Denai Gg. Damai Medan. Perlu diutarakan di sini bahwa, pada prakemerdekaan, Al-Jam'iyatul Washliyah, Syarikat Islam, Muhammadiyah, dan Al-Ittihadiyah Islamijah Indonesia telah mendirikan cabangnya di Tapanuli Selatan, termasuk Mandailing yang ketika itu masih merupakan salah satu wilayah Keresidenan Tapanuli. Namun, ketika pada tahun 1947 di Padangsidimpuan diadakan *Kongres Kaum Muslim se-Tapanuli*, Syekh Musthafa Husain bersama sejumlah ulama Mandailing dan alumni Musthafawiyah sepakat untuk mendirikan Nahdlatul Ulama (NU). Ketika itu, atas permintaan sendiri, Al-Ittihadiyah Islamijah Indonesia dan empat cabang Al-Jam'iyatul Washliyah bergabung ke dalam NU.

tersebut berujung pada tindakan pembakaran rumah-rumah adat atau *bagas godang*¹³ yang menyebabkan sejumlah raja melarikan diri.

Untuk menghindari dampak negarif yang lebih besar dari perlawanan rakyat dan upaya 'menghempang' pengaruh Revolusi Sosial, pada tanggal 14 Maret 1946, Residen Tapanuli, Ferdinan Lumban Tobing, mengeluarkan peraturan penggantian *Raja Pamusuk* dengan tokoh yang dipilih secara langsung oleh masyarakat. Kebijakan ini kemudian diperkuat lagi dengan dikeluarkannya peraturan pada tanggal 11 Januari 1947. Sebagai konsekuensi kebijakan tersebut, maka dilakukanlah restrukturisasi pemerintahan di seluruh wilayah Tapanuli, termasuk Mandailing. Administrasi pemerintahan terus mengalami perubahan sehingga pemerintahan *huta* tidak lagi dilaksanakan menurut tata pemerintahan tradisional *Raja Panusunan Bulung*, melainkan dipilih secara langsung oleh masyarakat.¹⁴ Akibat kebijakan tersebut, praktis kekuasaan pemerintahan tradisional yang berada di tangan raja-raja terhapus dan posisi mereka berubah menjadi *pemuka adat*.

Perubahan struktur dan administrasi pemerintahan di Keresidenan Tapanuli telah memberikan pengaruh pada kehidupan masyarakat adat *Dalihan na Tolu* di *Bona Bulu*. Raja dan para kerabat dekatnya yang selama ini menempati posisi sentral dan sangat berpengaruh dalam masyarakat, secara evolutif berubah menjadi kelompok kecil yang kehilangan dominasi dan prestise sosialnya. Kebiasaan para raja dan kerabatnya pada masa lalu yang sering melakukan pesta besar pun (*Horja Godang*) secara perlahan mulai hilang. Terjadinya pemberontakan PRRI/Permesta turut memberi peluang pada kekuatan masyarakat di mana para mantan kepala *kuria* semakin tidak berdaya untuk menerapkan peraturan-peraturan adat dalam setiap upacara kelahiran, perkawinan, dan kematian. Seluruh upacara ini harus disesuaikan dengan ajaran Islam. Karena itu, posisi dan peran para ulama atau kelompok agama semakin kuat dalam masyarakat.

Bertolak dari fakta historis yang diutarakan tadi, dapat dipastikan bahwa sejak awal kemerdekaan, ulama mulai menggantikan posisi dan peran para penguasa tradisional dalam masyarakat. Meski demikian, penghargaan dan

¹³ Di antara rumah-rumah adat dan *bagas godang* yang turut dibakar adalah rumah *kuria* Tamiang Mandailing, *kuria* Manambin Mandailing *Julu*, dan *kuria Huta Siantar* Panyabungan mandailing *Godang*.

¹⁴ Lihat Abbas Pulungan dan Rustam, *Sejarah Perkembangan Islam di Mandailing Sumatera Utara*, Laporan Penelitian (Medan: Pusat Penelitian IAIN SU, 2005), hal. 97.

penghormatan masyarakat terhadap para pemuka adat tidak hilang sama sekali. Hal ini terutama ditopang oleh kenyataan bahwa sebahagian di antara ahli agama atau ulama itu ada juga yang ahli dalam tata cara adat, di mana mereka kelihatan mampu menjabarkan tata cara adat dalam bahasa dan perspektif agama Islam. Dalam suatu upacara adat, seperti upacara perkawinan atau kematian, mereka memberikan nasehat atau *pituah-pituah* dengan menyertakan argumentasi dan dalil-dalil agama sehingga adat memiliki dasar-dasar pijakan yang lebih kuat dari al-Qur'an dan hadits.¹⁵

Tiga ulama dari sekian banyak ulama yang sangat berperan dalam menyebarkan paham Islam tradisional di Mandailing pascakemerdekaan adalah Syekh Mustafa Husein, Syekh Abdul Halim Khatib, dan Syekh Ja'far Abdul Kadir. Di Purbabaru, pengaruh ulama kharismatik, Syekh Musthafa Husain (1984-1955), semakin kuat dan begitu nyata dalam masyarakat. Paham keberagamaan yang beliau pedomani, yaitu *Syafi'iy* dalam Fiqh, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam Teologi, dan menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qasim al-Junaid dan al-Ghazali dalam Tasawuf, telah menjadi *mainstream* Islam dalam masyarakat Mandailing. Kualifikasi keilmuannya dalam bidang agama Islam yang mendapat pengakuan dari masyarakat luas, telah menjadi 'magnet' yang banyak menarik anggota masyarakat dan santri dari berbagai penjuru Mandailing, bahkan luar Mandailing, untuk datang menuntut ilmu agama Islam kepada beliau.

Sampai akhir hayatnya, pengaruh Syekh Musthafa Husain tampak melampaui penguasa lokal dan pemuka adat. Kepada beliau, masyarakat tidak hanya belajar agama atau mempertanyakan hal-hal yang bersifat keagamaan semata, melainkan meminta kesediaan beliau untuk membantu mengatasi berbagai persoalan sosial kemasyarakatan. Ketika terjadi konflik sosial bernuansa agama di masyarakat, Syekh Musthafa Husain selalu diminta masyarakat untuk turun tangan menyelesaikannya. Meskipun paham dan praktik keberagamaannya merepresentasikan Islam tradisional, namun dalam menyelesaikan masalah *khilafiyah* yang terjadi di masyarakat beliau bersikap sangat akomodatif. Pernah terjadi perselisihan di masyarakat Hutapungkt Tongadan Hutapungkt Jaeperihal pelaksanaan shalat Jum'at.

¹⁵ Elaborasi lebih lengkap tentang interaksi antara nilai-nilai Islam dan adat dalam masyarakat Mandailing lihat Abbas Pulungan, *Peranan Dalihan Na Tolu Dalam Proses Interaksi Antara Nilai-Nilai Adat Dengan Islam Pada Masyarakat Mandailing dan Angkola Tapamuli Selatan*, Disertasi Doktor (Yogyakarta: PPs. IAIN Sunan Kalijaga, 2003)

Ketika itu, di perbatasan kedua *huta* tersebut dibangun dua buah masjid yang letaknya persis berdampingan, yang satu masjid 'kaum tua' dan satu masjid kaum muda'. Dalam masyarakat Mandailing telah berkembang pendapat yang menyatakan bahwa tidak boleh ada dua shalat Jum'at pada kampung yang sama atau masjid yang berdekatan. Untuk menyelesaikan persoalan itu, masyarakat meminta Syekh Musthafa Husain memberikan fatwanya. Secara akomodatif dan sangat *elegan*, Syekh Musthafa Husain menyatakan: Shalat Jum'at tetap diselenggarakan pada satu masjid. Pada Jum'at pertama, shalat Jum'at dilaksanakan di masjid Hutapungkut *Tongah*, dan pada Jum'at berikutnya dilaksanakan di masjid Hutapungkut *Jae*.

Syekh Musthafa Husain merupakan ulama besar abad 20 dalam masyarakat Mandailing yang telah berperan sebagai pengembang Islam dan menjadi 'pengawal' sekaligus 'pemelihara' paham dan praktik keagamaan Islam tradisional. Sikapnya itu diikuti oleh para penerusnya, seperti Syekh Abdul Halim Khatib dan para pimpinan pesantren Musthafawiyah hingga saat ini.

Setelah Syekh Musthafa Husain wafat, posisi dan peran beliau ditempati dengan baik oleh Syekh Abdul Khatib yang kelak lebih populer disebut sebagai *Tuan Guru Na Poso*. Beliau adalah murid Syekh Musthafa Husain yang kemudian dikirim ke Mekah untuk menuntut ilmu agama Islam di *Madrasah Shalatiyah*.¹⁶ Sebagai murid dan alumni dari almamater yang sama, paham dan praktik keberagamaan kedua ulama besar ini sama sekali tidak berbeda. Bagi masyarakat Mandailing, baik Syekh Musthafa Husain maupun Syekh Abdul Halim Khatib, keduanya dipandang sebagai simbol keilmuan Islam abad 20 dan ulama yang telah menjadikan Purbabaru sebagai sentra penting bagi mempelajari agama Islam.

Dalam komunitas Musthafawiyah dan masyarakat Mandailing, Syekh Abdul Halim Khatib dikenal sebagai pribadi yang *warâ'*. Sama dengan pendahulunya, pemikiran keislaman Syekh Abdul Halim Khatib lebih bercorak Fiqh dengan kecenderungan yang kuat pada *mazhab Syafi'iy*. Sedangkan dalam bidang tasawuf, pemikiran beliau lebih sarat dengan tasawuf *akhlâqy* yang menekankan pentingnya penegakan akhlak dalam semua segi kehidupan.

¹⁶ Selama di Timur Tengah, disamping tekun menuntut ilmu agama Islam di *Madrasah Shalatiyah*, Syekh Abdul Halim Khatib juga berguru kepada beberapa ulama di *Masjid al-Haram, Mekah al-Mukarramah*. Lihat Abbas Pulungan, *Pesantren Musthafawiyah Purbabaru Mandailing* (Bandung: Citapustaka Media, 2004), hal. 58.

Dalam suatu kesempatan, ketika murid-muridanya bertanya tentang tarekat, beliau menyatakan bahwa tarekat adalah jalan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan jalan terbaik untuk itu adalah dengan menjadi guru atau pendidik. Pandangan ini selalu beliau sampaikan kepada para santri Musthafawiyah dalam berbagai kesempatan pembelajaran.

Selain Purbabaru, kecamatan Panyabungan juga menjadi sentra penting dalam pengembangan Islam di Mandailing. Di wilayah ini, terdapat ulama yang cukup berpengaruh dalam masyarakat, diantaranya Syekh Ja'far Abdul Kadir (1896-1958), anak Syekh Abdul Kadir Al-Mandily yang spesialisasinya *hafzd al-Qur'an*. Beliau mendirikan Madrasah *Mardliyatul Islâmiyah*. Madrasah ini mengkhususkan pengajaran dan pendidikannya pada menghafadz al-Qur'an. Semasa Syekh Abdul Kadir al-Mandily hidup, di Panyabungan dibangun Masjid Raya yang ketika itu merupakan masjid terbesar di Tapanuli Selatan. Masjid ini sekarang berada di pusat kota Panyabungan dan diberi nama Masjid Raya *Al-Qurra wa al-Huffadz*. Sampai saat ini, masjid ini tetap menjadi salah satu institusi penting bagi pengembangan Islam di Mandailing.

Faktor kedua yang turut memperkuat paham Islam tradisional di Mandailing adalah madrasah atau pesantren. Madrasah yang dibina oleh para ulama fiqh menjadi benteng yang sangat penting dalam menyebarkan dan mempertahankan paham tradisional di Mandailing. Salah satu di antara madrasah dimaksud adalah Musthafawiyah Purbabaru yang dipimpin oleh Syekh Mustafa Husein. Dalam konteks institusi pendidikan Islam, Pesantren Musthafawiyah dapat disebut sebagai representasi yang mewakili peran dan kontribusi terbesar dunia pesantren terhadap pengembangan Islam di Mandailing. Sejak didirikan Syekh Musthafa Husain pada 1915 hingga saat ini, pesantren Musthafawiyah Purbabaru telah menjadi institusi terpenting dalam pengembangan Islam. Setiap tahun berdatangan para santri dari seluruh pelosok Mandailing, bahkan luar Mandailing, untuk belajar menuntut ilmu agama Islam selama tujuh tahun di Pesantren ini. Kenyataan ini telah menjadikan pesantren Musthafawiyah sebagai institusi pendidikan dan pengembangan Islam di Mandailing.¹⁷ Dari tahun ke tahun, jumlah santri yang menuntut ilmu semakin bertambah. Data tahun 2006 menunjukkan bahwa lebih dari 8000 santri belajar di pesantren ini untuk menuntut ilmu agama Islam.

¹⁷ Penjelasan lebih lanjut tentang sejarah dan perkembangan Pesantren Musthafawiyah lihat Abbas Pulungan, *Pesantren Musthafawiyah ... op. cit.*

Ada dua peranan madrasah/pesantren dalam membentengi dan menyebarkan paham Islam tradisional di Mandailing. *Pertama*, madrasah mengambil peran sebagai media transmisi paham tradisional bagi para murid melalui cara-cara sistematis dan terencana. Di Musthafawiyah, misalnya, tidak diperkenankan orang-orang yang bukan berpaham Islam tradisional menjadi tenaga pengajar. Selain itu, di pesantren ini diajarkan *Ushul Bida'* sebagai ekstra kurikuler. *Ushul Bida'* adalah sebuah disiplin keislaman versi Syafi'iyah yang secara khusus membahas masalah *khilafiyah* dalam Islam. Disiplin ini memuat dalil-dalil *naqly* dan argumen untuk membenaran paham tradisional dan dalil-dalil bantahan terhadap paham dan praktik keberagamaan kaum modernis. Sangat jelas, bahwa maksud pengajaran disiplin ini adalah untuk 'menghempang' paham dan praktik keberagamaan kaum muda.

Kedua, madrasah mengambil peran sebagai lembaga yang produktif untuk melahirkan kader-kader ulama tradisional. Mustafawiyah, misalnya, sejak berdiri hingga saat ini, sudah puluhan ribu menamatkan alumninya. Lewat para alumni tersebut, Musthafawiyah Purbabaru turut membentuk paham dan praktik keberagamaan masyarakat Islam di seluruh Mandailing *Godang*, Angkola bagian selatan, dan Padang Lawas sebelah timur, seperti kecamatan Barumon dan Sosa. Hal itu dimungkinkan lewat profesi dan aktivitas sosial yang ditekuni alumni Musthafawiyah dalam masyarakat. Setelah menyelesaikan pendidikannya, para alumni Musthafawiyah menyebar ke berbagai daerah. Selain menjadi *muballigh* yang secara kontiniu memberikan pengajaran dan pendidikan agama, para alumni Muthafawiyah umumnya menekuni profesi sebagai tenaga pendidik atau guru agama pada *maktab* atau madrasah di setiap desa. Penelitian yang dilakukan Pulungan dan Nasution pada tahun 2004 menemukan bahwa lebih dari 80% lulusan Musthafawiyah menjadi guru agama, imam masjid, *malim* kampung, dan petugas agama, seperti P3N di berbagai wilayah Mandailing.¹⁸

Faktor ketiga yang turut memperkuat paham Islam tradisional di Mandailing adalah organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Keberadaan organisasi ini tidak hanya menjadi benteng tradisionalisme Islam Mandailing melainkan juga memberi penegasan lebih luas tentang konsep "bermazhab" berhaluan

¹⁸ Lihat Abbas Pulungan dan H.M. Farid Nasution, *Keberadaan Pesantren Musthafawiyah Purbabaru Mandailing Natal: Telaah tentang Bangunan Keilmuan dan Peranan Alumni di Tengah Masyarakat*, Laporan Penelitian (Medan: Pusat Penelitian IAIN Sumatera Utara, 2004)

Ahlu Sunnah wal-Jama'ah (Aswaja), sebagaimana dipahami oleh ulama-ulama NU. Paham Aswaja dalam NU adalah suatu paham keagamaan yang mengikuti (*ittiba'*) pada salah satu mazhab yang empat (*Maliky, Hanafy, Syafi'iy* dan *Hanbaly*) dalam Fiqh, mengikut paham *Asya'ariyah* dan *Maturidiyyah* dalam Teologi, dan menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qasim al-Junaid dan al-Ghazali dalam Tasauf.

Lebih jauh, kehadiran Jami'ah NU di Mandailing telah memperkuat pemikiran dan gerakan politik kaum ulama yang terbangun pada prakemerdekaan ke model politik kepartaian. Dalam konteks ini NU menjadi penyalur aspirasi politik, ide, cita-cita, dan harapan masyarakat Muslim Mandailing. Peran dan pengaruh organisasi NU dalam membentuk opini dan mengarahkan aspirasi politik umat Islam tampak nyata ketika dilakukan 19 Pemilihan Umum, sebagaimana terjadi pada tahun 1955, 1971, 1999, dan terakhir tahun 2004. Dalam serangkaian keberhasilan NU meraih suara besar dalam beberapa pemilu berhasil menghempang 'ambisi' politik mantan raja-raja lokal yang ingin kembali merebut kekuasaan administrasi pemerintahan di tingkat *kuria*. Pemilu tersebut, sedikit banyaknya telah memunculkan konflik, disebabkan 'kecemburuan' terhadap hegemoni NU dalam birokrasi pemerintahan. Hal ini tampak jelas ke permukaan ketika pada tahun 1971 NU berhasil menempatkan kader-kadernya menjadi anggota DPRD/DPR, dan jabatan penting di pemerintahan, termasuk jabatan kepala desa atau kepala *kuria* hingga mencapai 60% yang tersebar di seluruh wilayah Mandailing.

F. Pemikiran Islam di Mandailing: Menatap ke Depan

Sejarah Islam di Mandailing telah memperlihatkan perkembangan Islam yang dinamis. Buah dari perkembangan itu bisa dilihat dari kenyataan empirik dimana Islam, sampai saat ini tetap merupakan agama dominan yang dianut oleh hampir 100% komunitas penduduk Mandailing. Tidak hanya secara kuantitatif, kehadiran dan perkembangan Islam telah turut membentuk identitas masyarakat Mandailing sebagai masyarakat relegius yang 'enggan' disebut sebagai orang Batak. Sebab, kata Batak, dalam perspektif masyarakat Mandailing identik dengan non Muslim, Kristen.

Dalam perkembangan yang dinamis itu, ada hal-hal yang tetap terpelihara, disamping ada pula sejumlah pergeseran yang terjadi. *Mainstream*

¹⁹ Tentang dinamika organisasi Islam ini, khususnya NU di Tapanuli Selatan, lihat dalam Abbas Pulungan et. al., *Sejarah dan Dinamika Organisasi Islam di Sumatera Utara*, Laporan Penelitian (Medan: Pusat Penelitian IAIN Sumatera Utara, 2005).

Islam di Mandailing sebagai komunitas penganut mazhab imam yang empat dengan kecenderungan kuat pada pendapat Imam Syafi'iy dalam Fiqh, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam Teologi, dan mengikut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qasim al-Junaid dan al-Ghazali dalam Tasawuf, dari dahulu hingga kini tetap terpelihara sebagai identitas mayoritas Muslim di Mandailing. Kemudian, pengaruh pesantren-pesantren tradisional --khususnya Musthafawiyah, baik melalui tokoh pendirinya, para ulama penerus dan alumninya, tetap belum tergoyahkan hingga saat ini.

Sukses para ulama dan pesantren tradisional selama satu abad di Mandailing, tentu saja tidak akan dapat dipertahankan ke depan. Sebab, dengan meningkatnya jenjang pendidikan sekarang ini, secara perlahan posisi ulama dan pesantren tradisional akan ketinggalan. Karena itu, mengingat posisi dan peran pesantren yang sedemikian kuatnya dalam masyarakat, maka ke masa depan perlu dipikirkan dan dikaji secara komprehensif tentang kemungkinan untuk lebih memperkuat posisi dan peran tersebut dengan membangun Perguruan Tinggi Pesantren.

Selain itu, ada kritikan yang dilontarkan orang untuk pesantren Musthafawiyah. Berbeda dengan masa awal perkembangannya, dimana Musthafawiyah berhasil membangun hubungan baik dengan alumni Timur Tengah, namun dalam perkembangannya saat ini, masyarakat menilai bahwa Musthafawiyah justru 'gagal' membangun interaksi dan komunikasi yang 'harmonis' dengan para alumni Timur Tengah. Sepertinya, paham dan praktik keberagamaan kaum pembaharu yang dibawa para alumni Timur Tengah yang datang belakangan menjadi faktor yang berada di sebalik sulitnya menciptakan hubungan 'harmonis'. Fenomena ini tidak saja mengkerdikan posisi keulamaan, tetapi yang lebih serius adalah munculnya pola pemikiran keagamaan baru yang cenderung tektualis yang dapat menggeser pemahaman lama yang lebih elegan dan akomodatif. Karena itu ke masa depan, untuk membangun Islam yang 'ramah' dan maju, maka seluruh kelompok agama di Mandailing harus mampu berinteraksi dan bekerjasama.

Menyangkut pergeseran yang terjadi, fenomena yang jelas kelihatan adalah bergeser dan 'absennya' peran lembaga tarekat. Secara umum bisa dikemukakan bahwa keberadaan lembaga tarekat kini hampir 'punah'. Kenyataan ini, tentu saja memiliki sisi-sisi positif dan negatif sekaligus. Bila kita mencermati kontribusi historisnya dalam membina keberagamaan dan moralitas umat Islam, maka sepi dan absennya aktivitas tarekat sebenarnya merupakan suatu keprihatinan. Namun, bila dicermati perkembangan dan

perubahan yang terjadi dalam berbagai dimensi kehidupan masyarakat Mandailing saat ini yang cenderung materialistik dan andividualistik, maka sejatinya ajaran tasawuf adalah pilihan yang tidak perlu ditinggalkan. Hal penting yang perlu diusahakan di sini adalah bagaimana supaya ajaran tarekat yang ada mampu mendisain aktivitasnya agar bisa memberikan jawaban konkrit terhadap berbagai problema kehidupan yang dihadapi masyarakat muslim dewasa ini.

Akhirnya, kehadiran Sekolah Tinggi Agama Islam Madina (STAIM) di Panyabungan, tampaknya merupakan pembawa "angin segar" dalam upaya pembaharuan pemikiran Islam. Harapan ini akan terwujud jika STAIM mampu mengakomodasi pesantren-pesantren yang sudah lama eksis di daerah Mandailing. Karena itu, STAIM perlu segera 'mendefinisikan' peran dan fungsinya dalam pengembangan Islam di Mandailing ke masa depan.

DAFTAR BACAAN

- Abdullah, Wan Mohd. Shaghir, "Syekh Ahmad Khatib Al-Minankabawi; Imam dan Khatib Masjid Al-Haram Mekah", dalam http://ulama.blogspot.com/2005_03_01_ulama_archive.Html.
- Azra, Azyumardi, *Pendidikan Islam; Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000). <http://www.indonesia.faithfreedom.org/forum/viewtopic.php?t=4737>.
- IAIN al-Jamiah Sumatera Utara, *Sejarah Ulama-ulama Terkemuka di Sumatetera Utara*, (Medan: IAIN SU, 1976).
- IAIN-SU, *Sejarah Ulama-Ulama Terkemuka di Sumatera Utara*, 1983,
- Lubis, Pengaduan, "Mandailing Dalam Lintasan Sejarah", dalam <http://www.mandailing.org/ind/rencana18.html>.
- Martin, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia*, (Mizan: Bandung)
- Moeda, Dja Endar, "Tambo Radja-radja Mandailing", disadur dari N. VennSnelspersdrukkerij Insulinde, *Riwajat Poelau Sumatra*, Padang 1903; dalam <http://www.mandailing.org/ind/rencana13.html>.
- Pemerintah daerah Tk.I Sumatera Utara, *Sumatera Utara Dalam Lintasan Sejarah*, Medan.
- Pulungan, Abbas dan H.M. Farid Nasution, *Keberadaan Pesantren Musthafawiyah Purbabaru Mandailing Natal: Telaah tentang Bangunan Keilmuan dan Peranan Alumni di Tengah Masyarakat*, Laporan Penelitian (Medan: Pusat Penelitian IAIN Sumatera Utara, 2004).
- Pulungan, Abbas dan Rustam, *Sejarah Perkembangan Islam di Mandailing Sumatera Utara*, Laporan Penelitian (Medan: Pusat Penelitian IAIN SU, 2005).
- Pulungan, Abbas, et. al., *Sejarah dan Dinamika Organisasi Islam di Sumatera Utara*, Laporan Penelitian (Medan: Pusat Penelitian IAIN Sumatera Utara, 2005).
- Pulungan, Abbas, *Peranan Dalihan Na Tolu Dalam Proses Interaksi Antara Nilai-Nilai Adat Dengan Islam Pada Masyarakat Mandailing dan Angkola Tapanuli Selatan*, Disertasi Doktor (Yogyakarta: PPs. IAIN Sunan Kalijaga, 2003).
- Pulungan, Abbas, *Pesantren Musthafawiyah Purbabaru Mandailing* (Bandung: Citapustaka Media, 2004).
- Sangti, Batara, *Sejarah Batak*, 1978.

PERKEMBANGAN ILMU ADMINISTRASI PUBLIK

Oleh: Risyad Fakar Lubis

Abstract: *Perkembangan intelektual administrasi publik tidak dapat dipisahkan untuk disiplin lain sebagai dasar pembangunan, khususnya administrasi. administrasi publik telah berkembang tersebut sebagai bidang akademik melalui sukseksi lima paradigma yang tumpang tindih. Seperti Robert T. Golembieski telah mencatat dalam sebuah esai perseptif, setiap fase dapat dicirikan menurut apakah memiliki locus atau fokus. Locus adalah tempat yang menggambarkan di mana ilmu tersebut berada. Dalam hal ini locus dari ilmu administrasi publik adalah: kepentingan publik (public interest) dan urusan publik (public affair). Fokus adalah apa yang menjadi pembahasan penting dalam mempelajari ilmu administrasi publik. yang menjadi fokus dari ilmu administrasi publik adalah teori organisasi dan ilmu manajemen. Gagasan locus dan fokus dalam meninjau perkembangan intelektual administrasi publik didasarkan pada atau mulai dengan memahami konsep dan fase, maka paradigma, administrasi publik sebagai pemerintah atau birokrasi publik, dan reformasi administrasi. Akhirnya, silogisme sederhana artikel ini mengakui bahwa administrasi publik adalah pengetahuan, pengetahuan adalah kekuatan, administrasi publik adalah kekuatan.*

Pendahuluan

Administrasi publik di Indonesia dikenal dengan istilah Administrasi Negara yakni salah satu aspek dari kegiatan pemerintahan (Kasim, 1993: 21). Menurut Gordon (dalam Kasim 1993: 22) administrasi publik adalah

studi tentang seluruh proses, organisasi dan individu yang bertindak sesuai dengan peran dan jabatan resmi dalam pelaksanaan peraturan perundangan yang dikeluarkan oleh lembaga legislatif, eksekutif dan peradilan. Definisi ini secara implisit menganggap administrasi publik terlibat dalam seluruh proses kebijakan publik. Pandangan ini berbeda dengan pendapat Ellwein dan Hesse serta Peter (dalam Knill, 2001: 65) bahwa administrasi publik lebih berfungsi sebagai aplikasi hukum daripada pembuatan kebijakan dan kurang memiliki fleksibilitas dan diskresi secara komparatif ketika menerapkan provisi legal. Dalam arti luas, administrasi publik menurut Henry (1989: 17) merupakan suatu kombinasi teori praktek birokrasi publik. Sementara itu, Hughes (1994: 4-9) menyatakan administrasi publik merupakan aktivitas melayani publik dan atau aktivitas pelayan publik dalam melaksanakan kebijakan yang diperoleh dari pihak lain. Pelaksanaannya didasarkan pada prosedur dengan cara menerjemahkan kebijakan ke dalam tindakan. Administrasi publik terfokus pada proses, prosedur dan kesopanan. Tujuan administrasi publik baik menurut Henry (1989) maupun Garcia dan Khator (1994) ialah untuk memajukan pemahaman tentang pemerintah dan hubungannya dengan rakyat yang pada gilirannya akan memajukan kebijakan publik yang lebih responsif terhadap tuntutan sosial dan untuk menetapkan praktek manajemen yang efisien, efektif dan lebih manusiawi.

Land dan Rosenbloom (dalam Kasim, 1998) menyatakan administrasi publik harus dilaksanakan dengan melihat kebutuhan masyarakat. Administrasi publik diharapkan dapat bekerja secara efisien dan tanggap terhadap kebutuhan masyarakat yang dianggap sebagai konsumen, sebagaimana halnya perusahaan swasta. Pendekatan ini disebut pendekatan populis yang menginginkan administrasi publik agar lebih dikendalikan oleh kebutuhan masyarakat yang memerlukan pelayanan.

Untuk merealisasikan tujuan tersebut, bidang kajian utama administrasi publik pada konteks negara maju menurut Garcia dan Khator (1994) meliputi aktivitas intervensi dan determinasi publik; sifat kekuasaan dan kewenangan publik; penetapan agenda dan perencanaan nasional; informasi dan hubungan publik; mesin pemerintahan dan desain organisasi; hukum dan peraturan, serta diskresi administratif; pembuatan kebijakan publik; penetapan titel publik; pelaksanaan dan pemerataan program publik; perencanaan fisik dan desain tugas publik; keuangan publik; infrastruktur dan pekerjaan sektor publik; regulasi publik; hak milik publik; formasi modal publik; pelayanan administratif umum; kemitraan publik dan perusahaan; praktek

manajemen publik; etika publik dan tindakan pegawai; partisipasi publik dan kewarganegaraan; kontrol dan akuntabilitas publik; penelitian, pendidikan dan pelatihan administrasi publik.

Pembahasan konsep administrasi publik menurut Bailey (dalam Henry, 1989) harus diarahkan pada empat jenis teori, yakni:

- (1) **Teori deskriptif**: deskripsi struktur hirarkis dan hubungan timbal-balik dengan lingkungan tugasnya.
- (2) **Teori normatif**: tujuan nilai di bidangnya – yakni apa yang oleh administrasi publik (praktisi) harus dikerjakan, keputusan alternatif yang dibuat dan kebijakan apa yang harus dipelajari dan direkomendasikan oleh pakar administrasi publik kepada praktisi.
- (3) **Teori asuntif**: pemahaman yang *rigorous* mengenai kenyataan personal atau administratif yang tidak menganggap birokrat publik sebagai malaikat atau setan.
- (4) **Teori instrumental**: peningkatan pemahaman teknik manajerial bagi efisiensi dan efektivitas pencapaian tujuan publik.

Perspektif Sejarah Perkembangan Administrasi Publik

Pada dasarnya, administrasi publik (Henry, 1989) sudah ada bersamaan dengan keberadaan sistem politik di suatu negara. Administrasi publik berfungsi untuk mencapai tujuan program yang ditentukan oleh pembuat kebijakan politik.

Perkembangan ilmu administrasi publik dipengaruhi oleh berbagai disiplin ilmu lain, seperti ilmu politik, hukum, sosiologi, manajemen, ekonomi, dan lain-lain. Oleh karena itu, konsep administrasi publik sebagai suatu pemikiran yang dipelajari secara interdisiplin minimal mencakup aspek: (1) organisasi dan manajemen, (2) politik, dan (3) hukum (lihat Kasim, 1993). Namun, administrasi publik berbeda dengan ilmu politik berdasarkan penekanannya pada struktur dan perilaku birokrasi serta metodologi yang digunakan. Administrasi publik juga berbeda dengan manajemen dalam arti bahwa teknik evaluasi yang digunakan oleh organisasi publik non-profit tidak sama dengan teknik evaluasi yang digunakan oleh organisasi privat yang mengejar keuntungan.

Studi tentang aktivitas administrasi publik dimulai dengan studi yang memakai pendekatan dari satu disiplin ilmu tertentu dan dengan memakai istilah lain, seperti istilah birokrasi (pemerintahan). Robert Presthus mengajukan

periodisasi administrasi publik yang terdiri dari pendekatan: 1) institusional, 2) struktural, dan 3) keperilakuan. Sedangkan Nigro memperkenalkan tiga periode, yakni: 1) periode awal, 2) periode sesudah Perang Dunia Kedua, dan 3) administrasi negara baru. Pendekatan lain dikemukakan oleh John C. Buechner yang periodisasinya terdiri dari pendekatan: 1) tradisional, 2) keperilakuan, 3) desisional, dan 4) ekologis. Pada bagian lain, Mufiz membahas pendekatan administrasi publik menurut pakar lain seperti menurut Maurice Spiers, yakni pendekatan: 1) matematik, 2) SDM, dan 3) sumber daya umum. Kemudian, Thomas J. Davy yang memperkenalkan pendekatan: 1) manajerial, 2) psikologis, 3) politis, dan 4) sosiologis. Pendekatan yang lebih komprehensif dikemukakan oleh L.C. Sharma, yakni pendekatan: 1) proses administrasi, 2) empiris, 3) perilaku manusia, 4) sistem sosial, 5) matematik, dan 6) teori keputusan. Pendekatan administrasi publik yang berkembang selama ini minimal mengikuti pendekatan Buechner (Mufiz, 1995).

Pada abad ke-18 di Eropa Barat, sudah ada studi terhadap birokrasi pemerintahan ditinjau dari segi hukum dan politik, seperti yang dilakukan oleh de Gournay. Kemudian, pada abad ke-19, mulai dikembangkan pendekatan sosiologis dalam studi terhadap birokrasi pemerintahan, misalnya oleh H. Spencer dan de Play (Albrow, 1979: 17). Sedangkan studi tentang administrasi publik di Amerika Serikat baru dimulai pada akhir abad ke-19 yang dipelopori oleh Woodrow Wilson dalam tulisannya berjudul *The Study of Administration* pada tahun 1887. Sejak saat itu, administrasi publik mulai diakui sebagai spesialisasi baik sebagai sub-bidang dari ilmu politik maupun sebagai disiplin yang berdiri sendiri.

Studi tentang administrasi publik dapat dianggap bersifat multi-disipliner dan eklektis, karena mengadaptasi ide, metode, teknik dan pendekatan dari disiplin lain, seperti Psikologi, sosiologi, antropologi, komunikasi, hukum, ekonomi, politik, dll. (baca Simon, Harmon dan Mayer, 1986: 1-15; Pamudji, 1993: 79-141). Sebagai satu bidang akademis, administrasi publik mengenal lima paradigma yang menurut Golimbiowsky (dalam Henry, 1989: 21) berkisar pada persoalan “lokus” dan “fokus”. Lokus adalah tempat atau letak, sedangkan fokus adalah apa yang dipelajari.

Paradigma Administrasi Publik

Artikulasi perkembangan administrasi publik dapat dikaitkan dengan perkembangan paradigmanya. Henry (1989: 22-) mengemukakan lima paradigma administrasi publik:

Paradigma 1: Dikotomi Politik-Administrasi (1900 – 1926)

Periode ini ditandai dengan peluncuran buku yang ditulis oleh Frank J. Goodnow dan Leonardo D. White. Goodnow menyatakan ada dua fungsi dari pemerintahan. Pertama, fungsi politik yang menyangkut pembuatan kebijakan atau pengekspresian kemauan negara. Kedua, fungsi administrasi yang menyangkut pelaksanaan dari kebijakan yang telah dibuat. Dua fungsi pemerintahan ini dicontohkan dengan baik oleh sistem pemisahan kekuasaan di Amerika Serikat ketika itu. Walaupun demikian, pada dasarnya Goodnow berpendapat bahwa administrasi publik semestinya berpusat pada birokrasi pemerintahan.

Administrasi publik mulai memperoleh legitimasi akademik pada tahun 1920an, khususnya setelah terbit karya Leonardo D. White. White secara tegas menyatakan politik seharusnya tidak mencampuri administrasi dan administrasi publik harus dianggap sebagai studi ilmiah dan dapat bersifat bebas nilai. Sedangkan misi pokok administrasi publik adalah keefisienan dan keekonomisan. Pada periode pertama ini jelas terlihat bahwa administrasi publik menekankan pada lokus yaitu tempat di mana administrasi publik harus berada. Jika dihubungkan dengan kuartet (empat serangkai) teori Bailey – deskriptif, normatif, asumtif dan instrumental – jelas bahwa administrasi publik berorientasi pada aspek normatif.

Paradigma 2: Prinsip Administrasi Publik (1927-1937)

Periode kedua diawali dengan terbitnya karangan W.F. Wilioughby yang berjudul *Principles of Public Administration*. Pada masa itu, diasumsikan adanya beberapa prinsip administrasi yang bersifat universal, berarti tidak dibatasi oleh dimensi ruang dan waktu. Prinsip administrasi berlaku pada setiap lingkungannya tanpa memandang bentuk budaya, fungsi, lingkungan, misi dan institusi. Sehingga, prinsip administrasi itu dapat diterapkan di mana saja baik di negara maju maupun di negara yang sedang berkembang. Tokoh-tokoh dalam periode ini antara lain adalah Mary Parker Follet, Henri Fayol, James D. Mooney dan Alan C. Reiley. Para pakar teori organisasi sering menggelari tokoh-tokoh tersebut sebagai penganut mazhab manajemen administratif, karena fokusnya pada hirarki dalam organisasi. Pada periode ini pula muncul Luther H. Gullick dan Lyndall Urwich yang mengintrodusir tujuh prinsip administrasi yakni *Planning, Organizing, Staffing, Directing, Coordinating, Reporting, Budgeting* yang disingkat POSDCORB.

Pada periode tahun 1938-1947, Chester I. Barnard muncul dengan memperkenalkan buku berjudul *The Functions of Executive*. Buku Barnard

mempengaruhi Simon. Pada dekade 1940an, gejolak administrasi publik menampilkan dua arah. Pertama, telah tumbuh kesadaran bahwa politik dan administrasi tidak bisa dipisahkan, dalam pengertian apapun. Kedua, prinsip administrasi secara logis tidak konsisten. Simon secara terang-terangan mengabaikan adanya prinsip administrasi.

Paradigma 3: Administrasi publik sebagai Ilmu Politik (1950-1970)

Pada periode akhir tahun 1930an, muncul kritik yang tajam terhadap administrasi publik, seperti dilontarkan oleh Simon. Akibatnya, administrasi publik kembali ke disiplin induknya yaitu ilmu politik. Pengaruh dari gerakan mundur ini adalah adanya pembaruan definisi mengenai lokus yang ditujukan kepada birokrasi pemerintah, tetapi melepaskan hal yang berkaitan dengan fokus. Periode ini dianggap sebagai upaya untuk meninjau kembali segala jalinan konseptual antara administrasi publik dan politik. Namun, konsekuensi upaya tersebut hanya menciptakan koridor studi yang akhirnya mengarah pada keterampilan belaka. Dengan demikian, wajar jika publikasi tentang administrasi publik pada tahun 1950an hanya berbicara tentang penekanan fokus, satu wilayah kepentingan dan bahkan sinonim dengan ilmu politik. Ringkasnya, periode ini ditandai dengan penekanan lokus yaitu pada birokrasi pemerintahan, sedangkan tulisan yang muncul berusaha mengaitkan administrasi dengan ilmu politik. Menurut Islamy (1994: 6-7), fokus administrasi publik pada tahapan ini semakin berkurang.

Paradigma 4: Administrasi publik sebagai Ilmu Administrasi (1956-1970)

Melihat posisinya sebagai “warga negara kelas dua” dalam ilmu politik, maka tokoh administrasi publik mulai mencari alternatif lain, yaitu menjadikan administrasi sebagai ilmu. Tetapi, baik dalam ilmu politik maupun dalam ilmu administrasi, administrasi publik tidak kelihatan identitas dan spesifikasinya. Paradigma keempat ini terjadi hampir bersamaan waktunya dengan berlakunya paradigma ketiga. Istilah ilmu administrasi di sini diartikan sebagai segala studi di dalam teori organisasi dan manajemen. Teori organisasi yang semula dikembangkan oleh para psikolog, sosiolog dan para ahli administrasi niaga serta para ahli administrasi publik diangkat untuk lebih memahami perilaku organisasi. Sementara itu, ilmu manajemen lebih berdasar pada hasil penelitian dari para pakar statistik, analisis sistem, ekonom dan pakar administrasi publik, dengan tujuan untuk meningkatkan efektivitas program secara lebih tepat dan efisien. Pada kasus ini, fokus lebih dipentingkan daripada lokus. Tokoh yang mempelopornya antara lain adalah James G. March dan Herbert

Simon, Richard Cyret dan March, James March, James D. Thomson, dan sebagainya. Pada tahapan ini ilmu administrasi merupakan studi gabungan teori organisasi dan ilmu manajemen. Namun, sebagaimana pada paradigma 2, ilmu administrasi lebih banyak mengetengahkan fokusnya daripada lokusnya, dan administrasi dan prinsipnya tetap sama dimana pun berada.

Pada tahun 1960an, muncul “pengembangan organisasi” sebagai bagian dari ilmu administrasi. Spesialisasi baru ini menarik perhatian sarjana ilmu administrasi publik, tetapi kemudian muncul masalah baru tentang garis demarkasi yang memisahkan administrasi “*public*” dengan administrasi “*private*”. Selain itu, pengertian publik dalam administrasi publik juga diperdebatkan, sehingga paradigma keempat ini belum dapat mengatasi masalah lokus administrasi publik.

Paradigma 5: **Administrasi Publik sebagai Administrasi Publik** (1970–kini)

Walaupun belum diperoleh kata sepakat mengenai fokus dan lokus administrasi publik, tetapi pemikiran Simon tentang dua aspek yang perlu dikembangkan dalam disiplin administrasi publik kembali mendapat perhatian serius. Kedua hal tersebut adalah: (1) para pakar administrasi publik yang meminati pengembangan satu ilmu murni mengenai administrasi, dan (2) satu kelompok lebih besar yang meminati persoalan kebijakan publik. Aspek pertama terlihat dari perkembangan dalam teori organisasi selama dua puluh tahun terakhir. Teori tersebut lebih memusatkan perhatian pada: bagaimana dan mengapa anggota organisasi bertingkah laku? Dan bagaimana dan mengapa keputusan tertentu dibuat?, daripada mempersoalkan bagaimana hal tersebut akan terjadi? Disamping itu, juga terlihat adanya kemajuan yang dicapai dalam teknik manajemen yang juga menggambarkan apa yang telah dipelajari dari pengetahuan teoritis tentang analisis organisasi. Mengenai aspek kedua, terlihat adanya kemajuan dalam merencanakan lokus administrasi publik yang relevan bagi para administrator publik. Perkembangan lainnya yang terlihat ialah para pakar administrasi publik semakin terlibat dalam pengembangan ilmu kebijakan, ekonomi politik, proses pembuatan dan analisis keputusan serta dengan ukuran hasil kebijakan. Aspek terakhir ini dapat dianggap sebagai bentuk pertalian fokus dan lokus administrasi publik.

Paradigma ini distimulasi dengan pendirian *the National Association of Schools of Public Affairs and Administration* (NASPAA). Formasi lembaga ini tidak hanya menandai perkembangan administrasi publik, melainkan pula menunjukkan kepercayaan diri administrasi publik.

Administrasi Publik Dalam Wujud Birokrasi Pemerintahan

Birokrasi pemerintahan sebagai perwujudan administrasi publik dalam praktek mengacu pada pandangan para pakar. Lynn dan Stein (2000) mengakui bahwa paradigma birokrasi secara rutin menjadi atribut literatur administrasi publik tradisional. Sementara itu, Jenei dan Witte (2000) menyatakan bahwa satu dari tiga bentuk reformasi birokrasi adalah penyesuaian organisasi dan perilaku birokrasi dengan kebijakan multi-nasional dan lingkungan administrasi publik. Pada bagian lain, Jenei dan Witte menyatakan bahwa teori umum birokrasi dapat diterapkan pada berbagai bentuk organisasi baik organisasi publik maupun organisasi bisnis. Jenei dan Witte melihat tiga areal penting reformasi birokrasi yang terkait dengan tiga tantangan umum yang mempengaruhi sistem birokrasi pada negara demokrasi yang akan tumbuh, yakni: (1) modernisasi birokrasi, (2) adaptasi birokrasi terhadap sistem demokrasi, dan (3) adaptasi organisasi dan perilaku birokrasi terhadap kebijakan multi-nasional dan lingkungan administrasi, termasuk administrasi publik. Berdasarkan pandangan para pakar tersebut tepat pemahaman Kasim (1993) bahwa administrasi atau birokrasi pemerintahan lebih sempit dari administrasi publik.

Perkembangan administrasi publik dalam wujud birokrasi (pemerintahan) pada awal abad ke-20 ditandai dengan tulisan Max Weber yang membedakan dua konsep birokrasi. Pertama, birokrasi patrimonial yang berfungsi berdasarkan nilai tradisional yang tidak memisahkan antara tugas, wewenang dan tanggung jawab resmi kedinasan dengan urusan pribadi pejabat yang mengelola birokrasi. Kedua, birokrasi modern yang mempunyai ciri-ciri seperti spesialisasi, berdasarkan pada hukum dan pemisahan antara urusan pribadi pejabat dan urusan organisasi. Weber mengidentifikasi ciri birokrasi modern dalam bentuk yang ideal dan menyebut birokrasi tersebut sebagai birokrasi rasional dan berdasarkan hukum (baca Kasim, 1993).

Rational legal bureaucracy menurut Weber memiliki ciri-ciri seperti: adanya pengaturan terhadap tugas pejabat (birokrat) agar bersifat impersonal, dalam arti kata, pejabat harus memberi perlakuan sama terhadap anggota masyarakat yang memerlukan pelayanan tanpa membedakan status sosialnya; adanya kejelasan garis wewenang dan tanggung jawab setiap pejabat; penerimaan pegawai berdasarkan kriteria profesional; penempatan pegawai berdasarkan posisi dan hirarki; setiap pejabat hanya memegang satu jabatan utama; adanya jenjang karir dan kenaikan pangkat berdasarkan senioritas, sistem merit dan penilaian atasan langsung; adanya perbedaan

antara kepentingan dinas dan sumber daya yang melekat padanya dengan kepentingan pribadi pejabat yang bersangkutan; serta para pejabat harus tunduk kepada sistem disiplin dan pengawasan yang berlaku.

Reformasi Administrasi

Konsep reformasi merupakan jargon generik yang maknanya dapat dipahami sejak manusia – selaku homo sapiens – menemukan jati dirinya, karena manusia terlahir sebagai reformis. Goodenough (dalam Caiden, 1969) menjelaskan bahwa dalam sejarah kehidupan, manusia merupakan penggerak reformasi, manusia berusaha mengubah orang lain atau mengubah dirinya sendiri agar dapat bertahan hidup atau menciptakan situasi yang diinginkan. Tanpa bantuan kekuatan supra-natural, manusia dapat memperbaiki dirinya sendiri dan setiap perbaikan yang dihasilkan masih dapat disempurnakan dengan asumsi bahwa resistensi yang menghalangi perbaikan itu dapat diatasi. Machiavelli (dalam Caiden, 1969) menyatakan tidak ada yang lebih sulit dijalankan dan diragukan hasilnya atau berbahaya ditangani selain inisiatif untuk sesuatu yang baru. Hal ini terjadi karena penggerak reformasi mempunyai musuh yaitu orang-orang yang mendapat keuntungan dari sistem lama dan orang yang ragu akan keuntungan yang dapat diperoleh dari sistem yang baru.

Meskipun Machiavelli bukan orang pertama yang berfilsafat tentang sifat dasar reformasi, namun usaha untuk menerapkan pendekatan reformasi secara sistematis baru muncul pada abad kedua puluh. Berbagai masalah kontemporer yang muncul memaksa manusia untuk melakukan perubahan atau membangun institusi baru, mentransformasi kebiasaan dan perilaku yang diperankan serta resistensi yang ada.

Selanjutnya, pada beberapa dekade terakhir, hampir seluruh dimensi kehidupan manusia terkoreksi, sehingga tuntutan melakukan perubahan dalam berbagai dimensi kehidupan menjadi suatu keharusan. Perubahan yang terjadi pada gilirannya berdampak pula terhadap keberadaan organisasi baik organisasi pemerintah dan swasta maupun organisasi nir-laba. Bagi organisasi pemerintah, dampak tersebut nampak dari tuntutan untuk segera melakukan penyesuaian terhadap mesin birokrasi pemerintah, karena adanya kondisi, tuntutan dan peluang yang sama sekali baru serta adanya gejolak dalam birokrasi pemerintah. Gejolak yang dimaksud dicirikan oleh kompleksitas dan perubahan yang sangat cepat, karena saling terkait dengan lingkungan tempat organisasi pemerintah itu berada dan melakukan kegiatan (Leemans,

1970: 29). Kompleksitas diukur melalui: (1) jumlah pekerjaan khusus, (2) jumlah pelatihan profesional, dan (3) jumlah aktivitas profesional. Atas dasar situasi tersebut hubungan antara organisasi (birokrasi) pemerintah dengan dunia luar (faktor ekologis) relevan dikaji lebih mendalam karena organisasi pemerintah dengan mesin birokrasinya juga dipengaruhi oleh kondisi tersebut. Dengan kata lain, perlu dilakukan reformasi administrasi.

Caiden (1969) membedakan reformasi administrasi (*administrative reform*) dengan perubahan administrasi (*administrative change*). Perubahan administrasi merupakan perubahan administrasi sebagai penyesuaian organisasi terhadap kondisi yang berubah-ubah dan bersifat alami. Sedangkan reformasi administrasi sebagai *the artificial inducement of administrative transformation againsts resistance*. Reformasi administrasi merupakan proses politik yang dirancang untuk memperbaiki berbagai hubungan yang ada antara birokrasi dan berbagai elemen dalam masyarakat, atau bahkan dalam birokrasi itu sendiri.

Pengertian reformasi administrasi dapat diperkaya dengan mengutip pendapat de Guzman dan Reforma (Mawhood, 1983) yang mengatakan bahwa, reformasi administrasi adalah, pertama, merupakan perubahan yang direncanakan atau disengaja terhadap birokrasi pemerintahan. Kedua, merupakan hal yang sama dengan inovasi. Ketiga, perbaikan terhadap efisiensi dan efektivitas pelayanan publik sebagai hasil yang ingin dicapai dari proses reformasi. Keempat, urgensi reformasi didorong oleh adanya kebutuhan untuk mengatasi ketidakpastian dan perubahan yang cepat pada lingkungan organisasi.

Reformasi administrasi di negara sedang berkembang merupakan *Conditio Sine Qua Non* dan menjadi perhatian pemerintah. Reformasi administrasi merupakan bagian yang sangat penting dalam pembangunan di negara sedang berkembang, terlepas dari tingkat perkembangan atau kecepatan pertumbuhan dan arah serta tujuannya (Zauhar, 2002). Oleh karena itu, meskipun banyak gagasan yang diperkenalkan untuk melakukan reformasi administrasi yang didasarkan atas premis yang tidak teruji, namun reformasi administrasi memiliki asumsi bahwa selalu ada alternatif yang lebih baik daripada mempertahankan *status quo*.

Menurut Dror (dalam Zauhar, 2007) ada tiga tujuan internal reformasi administrasi yakni: 1) efisiensi administrasi dalam arti penghematan uang, yang dapat dicapai melalui penyederhanaan formulir, perubahan prosedur, penghilangan duplikasi dan kegiatan organisasi metode yang lain; 2)

penghapusan kelemahan atau penyakit administrasi seperti korupsi, pilih kasih dan sistem teman dalam sistem politik dan lain lain; 3) pengenalan dan penggalakan sistem merit, pemrosesan data melalui sistem informasi yang otomatis, peningkatan penggunaan pengetahuan ilmiah dan lain-lain. Sementara itu, Mosher (dalam Zauhar, 2007) mengidentifikasi empat sub-tujuan reformasi yaitu: 1) melakukan perubahan inovatif terhadap kebijakan dan program pelaksanaan; 2) meningkatkan efektivitas administrasi; 3) meningkatkan kualitas personil; dan 4) melakukan antisipasi terhadap kemungkinan kritik dan keluhan pihak luar.

Berdasarkan konsep tersebut, dalam upaya akselerasi perkembangan ekonomi maka reformasi administrasi menyediakan aparatur birokrasi yang efisien dan alat yang dapat mengorganisir pengembangan ekonomi secara baik melalui perencanaan investasi. Alasannya ialah dalam pengembangan ekonomi diperlukan tingkat investasi yang hanya mungkin terjadi melalui negara dan melalui skala prioritas serta dengan tingkat kualifikasi yang baik, profesionalitas dan organisasi birokrasi yang efisien (Leemans, 1976).

Penutup

Dinamika perkembangan ilmu administrasi senantiasa selaras dengan dinamika perkembangan peradaban zaman dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Demikian pula akselerasi perkembangan ilmu administrasi akan seiring dengan perkembangan paradigmanya. Secara konsepsional, minimal dikenal lima paradigma administrasi publik yang dimulai dengan dikotomi politik-administrasi, dilanjutkan dengan perkembangan prinsip-prinsip administrasi, administrasi publik sebagai ilmu politik, administrasi publik sebagai ilmu administrasi, dan saat ini administrasi publik sebagai administrasi publik yang berdiri sendiri sebagai salah satu bidang kajian ilmu administrasi. Perkembangan paradigma administrasi publik ini pada akhirnya bermuara pada adanya upaya melakukan reformasi administrasi. Reformasi administrasi pada hakikatnya menyangkut dimensi dan spektrum yang sangat luas dan kompleks dengan tujuan untuk menyempurnakan performansi birokrasi, baik pada tataran institusional maupun tataran personal yang terlibat dalam formulasi, implementasi dan evaluasi kebijakan. Dengan demikian, diperlukan administrasi publik dan reformasi administrasi yang mendukung perubahan dan pengembangan organisasi baik perubahan sistem secara luas maupun perubahan kelembagaan (struktural) secara khusus.

DAFTAR PUSTAKA

- Albrow, Martin. 1979. *Bureaucracy*, Pall Mall Press Ltd., London.
- Caiden, Gerald E. 1969. *Administrative Reform*, Allen Lane The Penguin Press London
- Garcia, Jern Claude – Zomar and Rew Khator. 1994. *Public Administration in the Global Village*, An Imprint – Greenwood Publishing Group, Inc., USA.
- Hage, Jerald dan Michael Aiken. 1969. Routine, Technology, Social Structure, and Organizational Goals, *Administrative Science Quarterly* 4.
- Harmon, Michael M and Richard T. Mayer. 1986. *Organization Theory For Public Administration*, Scott, Foresman and Company, Glenview, Illinois London England, h. 1-15.
- Henry, Nicholas. 1989. *Public Administration and Public Affairs*, fourth edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Hughes, Owen E. 1994. *Public Management and Administration*, Santa Martin Press Inc., New York.
- Islamy, M. Irfan. 1994. *Prinsip-prinsip Perumusan Kebijakanaksanaan Negara*, Bumi Aksara Jakarta.
- Jenei, Gyorgy and John F. Witte. *The Role of the Bureaucracy in the Transition to Democracy*, <http://www.lib.bkae.hu/gt/2000-4/jenei.pdf>, diakses 28 April 2004.
- Kasim, Azhar. Perkembangan Ilmu Administrasi Publik, *Manajemen Pembangunan*, No. 3/I, April 1993.
- _____. Reformasi Administrasi Negara, *Bisnis dan Ekonomi Politik*, Vol. 2 (4) Oktober 1998.
- Knill, Christopher. 2001. *The Europeanisation of National Administration*, Cambridge University Press, UK.
- Leemans1, Arne.F. 1970. *Changing Patterns of Local Governmenet*, International Union of Local Authorities, the Hague.
- Leemans2, Arne F. 1976. *The Management of Change in Government*, Martinus Nijhoff, the Hague, Netherlands.
- Lawrence E. Lynn, Jr., and Sydney Stein, Jr. *The Myth of the Bureaucratic Paradigm: What Traditional Public Administration Really Stood For*, 2nd Revised Draft October 4, 2000, http://www.harrisschool.uchicago.edu/pdf/wp_00_23pdf, diakses 27 02 2004.

- Mawhood, Philip, "Decentralization: the Concept and the Practice, dalam Philip Mawhood (ed.). 1983. *Local Government in the Third World*, John Wiley and Sons, Chichesters.
- Mufiz, Ali. 1995. *Pengantar Administrasi Negara*, Materi Pokok UT Jakarta, h. 28, 118-123.
- Olson, Mancur. 1971. *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press USA.
- Pamudji, S. 1993. *Ekologi Administrasi Negara*, Bumi Aksara Jakarta.
- Simon, Herbert A. 1997. *Administrative Behaviour*, the Free Press, New York.
- Zauhar, Soesilo. 2002. *Reformasi Administrasi*, Bumi Aksara Jakarta.
- _____. 2007. *Reformasi Administrasi, Konsep Dimensi dan Strategi*, PT Bumi Aksara Jakarta.
- Williamson, O.E. 1996. *The Mechanisms of Governance*, Oxford University Press USA.



KOPERTAIS WILAYAH IX SUMATERA UTARA

0107 606 KOPERTAIS WILAYAH IX SUMATERA UTARA